

UNIVERZITA KARLOVA

FILOSOFICKÁ FAKULTA

Ústav filosofie a religionistiky

DIPLOMOVÁ PRÁCE

Bc. Jan Ševčík, DiS.

Heideggerovo pojetí zkušenosti

Heidegger's Concept of Experience

Praha 2017

doc. PhDr. Ladislav Benyovszky, CSc.

Poděkování

Rád bych poděkoval vedoucímu této práce panu doc. PhDr. Ladislavu Benyovszkému, CSc. za poskytnutí mnoha podnětů v Heideggerovských kurzech, které vedl a vede na Ústavu filosofie a religionistiky, v knihách, které napsal, i v konzultacích nad touto prací.

Prohlašuji, že jsem diplomovou práci vypracoval samostatně, že jsem řádně citoval všechny použité prameny a literaturu a že práce nebyla využita v rámci jiného vysokoškolského studia či k získání jiného nebo stejného titulu.

V České Lípě dne 5. 8. 2017

podpis

Abstrakt

Práce si klade za cíl prozkoumat jeden z centrálních pojmů Heideggerovy pozdní filosofie. Zkušenost zde oproti pojetí v raném období jeho myšlení nabývá nové podoby vztahu ke světu a ke skrytosti a vykazuje několik základních rysů, které bude práce sledovat. Těmito rysy zkušenosti jsou: Celistvost, bezprostřednost, pasivita a proměna toho, kdo zakouší. Správné pochopení Heideggerova pojetí zkušenosti by mělo poskytnout významné vodítko k pochopení jeho pozdní filosofie a způsobu myšlení, který v ní propaguje. Má však i širší důsledky pro myšlení dnešní doby a pro uchopení nejen význačných zkušeností, například zkušenosti náboženské.

Klíčová slova

Heidegger, zkušenost, věc, řeč, proměna, myšlení

Abstract

The paper aims to explore one of the central concepts of Heidegger's late philosophy. The experience here, compared to the concept in the early period of his thinking, takes on new forms of relation to the world and to the concealment and shows some basic features that the work will follow. These features of experience are: totality, immediacy, passivity, and the transformation of whoever experiences. A proper understanding of Heidegger's concept of experience should provide an important clue to understanding his late philosophy and the way of thinking that promotes it. But it also has wider implications for today's thinking and for grasping not only prominent experiences, such as religious experience.

Keywords

Heidegger, experience, thing, language, transformation, thinking

Obsah

Úvod	8
Zachycení celkového charakteru Heideggerova pojetí zkušenosti v pozdním období	9
Heideggerovo pozdní období	9
Proč je zkušenost centrálním problémem Heideggerova pozdního myšlení?	14
Co je to zkušenost? Základní charakteristika	17
Zkušenost myšlení	20
Zakotvení Heideggerova pojetí zkušenosti ve filosofické tradici	22
Významné příklady Heideggerova pojetí zkušenosti v přednáškách Věc a Řeč	28
Zkušenost s věcí	29
Výklad problematiky v Bytí a čase	30
Úvod přednášky Věc	32
Cesta k blízkosti za pomoci sledování věci	34
Jednoduchá semknutost součtveří	39
Věc věcní	41
Zkušenost s řečí	45
Řeč v Bytí a čase	45
Řeč mluví	47
Běžné mínění o mluvení	49
Završenost mluvení v ryze vyřčené básni	50
Vymezení vůči běžnému pojetí řeči	51
Přítomnost řeči	52
Událost součtveří	53

Věci obdařují/podmiňují smrtelníky	54
Člověk jako smrtelník	56
Střed a rozdíl	57
Bolestná zkušenost, chudoba, smrt	59
Souzvonnost ticha	65
Celkové shrnutí pojetí zkušenosti u pozdního Heideggera	67
Zkušenost jako cesta	68
Připravenost a cesta domů	70
Proměna z příhodného	71
Odpovídání a schraňování	71
Závěr	74
Seznam použité literatury	75

Úvod

Martin Heidegger patří bezesporu mezi nejvýznamnější filozofy 20. století a dějin filozofie vůbec. Svůj věhlas získal nejen jako autor filozofické literatury, ale též svým pedagogickým působením. Byl nejnadanějším žákem Edmunda Husserla a už jako jeho asistent získal svými přednáškami a kurzy značný věhlas mezi studenty. Celosvětového uznání a pozornosti se mu dostalo především díky jeho nedokončenému dílu *Bytí a čas* z roku 1927. Toto velké systematické dílo patří dodnes k základní filozofické literatuře a je asi nejznámějším dílem kontinentální filozofie 20. století.

Bohužel pokusy o dokončení *Bytí a času* ztroskotaly, když Heidegger při dalším promýšlení základní otázky této knihy a centrální otázky celé jeho filozofie – otázky po bytí – narazil na problém, který vedl k obratu v jeho myšlení. Od tohoto bodu se jeho myšlení radikálně změnilo a Heidegger rezignoval na dokončení velkého filozofického systému z *Bytí a času*. Dá se dokonce říct, že v jistém smyslu rezignoval na to jakýkoli další velký filozofický systém tvořit.

Po tomto svém obratu Heidegger své předchozí dílo nezavrhl, ale navázal na něj. Způsob, jakým dále své myšlení realizoval, se však také proměnil. V jeho tak zvaném pozdním období se setkáváme s přednáškami o zdánlivě triviálních a nesouvisejících věcech, dílčích problémech, s rozborů básní, dokonce s filozofickými dialogy. Forma nás však nesmí zmást. Heidegger stále promýšlí svoji centrální otázku po bytí. Avšak proměněný přístup k ní ho nutí namísto výkladu uzavřeného filozofického systému vést své čtenáře a posluchače k prodělání zkušenosti. Pojetí této zkušenosti se zdá prostupovat celé jeho pozdní dílo. Pochopení Heideggerova pojetí zkušenosti se tak stává pro uchopení celého jeho pozdního díla nezbytným předpokladem.

1. Kapitola

Zachycení celkového charakteru Heideggerova pojetí zkušenosti v pozdním období

Zkušenost jako samostatné téma je pro Heideggera centrálním problémem především v jeho pozdním období. Dá se dokonce říct, že ve velké části jeho pozdního díla mu jde právě o to vyložit, co je to mít s něčím zkušenost. Snaží se pak nejen o výklad zkušenosti, ale hlavně o to, aby s čtenářem zkušenost prošel, tj. aby i čtenář zkušenost prošel a spolu se čtenářem ji mohl projít i autor sám. Důležité místo zkušenosti v Heideggerově pozdním díle souvisí s jeho snahou o proměnu myšlení. Tuto proměnu myšlení lze označit za nejnaléhavější poselství jeho filosofie a základní cíl téměř všech jeho děl z pozdního období.

Dříve, než se budeme tématu zkušenosti u pozdního Heideggera věnovat, stručně si na úvod charakterizujeme a shrneme, co rozumíme tímto pozdním obdobím. Připravíme tak tématu zkušenosti cestu. A možná se už zde začne ukazovat, proč je toto téma v tomto období tak podstatné.

Heideggerovo pozdní období

Jako pozdní období Heideggerova myšlení se označuje období po takzvaném obratu, ke kterému došlo mezi lety 1934 a 1938, kdy ztroskotal pokus dokončit velké dílo raného Heideggerova myšlení *Bytí a čas*. V čem tento obrat spočíval?

Předně je třeba říct, že jak v raném, tak pozdním období je pro Heideggerovu filosofii typické, že se věnuje otázce po bytí. Je to vlastně Heideggerovo hlavní a jediné téma. Celé západní myšlení je podle Heideggera myšlením bytí. Zatím se ale orientovalo jen na bytí jsoucího a v metafyzice

pěstovalo myšlení bytí jsoucího. V nejslavnějším Heideggerově díle *Bytí a čas* je jako hlavní záměr vytyčeno „vypracování otázky po smyslu bytí“.¹ Pomocí této otázky mělo být překročeno tázání tradiční metafyziky, které se táže po jsoucím jako jsoucím, tedy po bytí jsoucna. Své tázání Heidegger odlišuje od dosavadního tázání metafyziky a označuje je jako tázání po smyslu bytí, a tím po bytí. „Metafyzika se táže na bytí jsoucího, zatímco on sám formuluje otázku po bytí.“² Tímto tázáním měla být metafyzika jak překročena, tak zároveň završena. Heidegger v *Bytí a času* za účelem nalezení smyslu bytí analyzuje jedno význačné jsoucno, totiž pobyt, jemuž v jeho bytí jde o toto bytí samo, takže tomuto bytí vždy už nějak rozumí. Kvůli tomu však jeho tázání přece jenom stále ještě setrvává v otázce po bytí jsoucna a tudíž v oblasti metafyziky. Kvůli základní otázce po bytí, která vede Heideggerovo tázání v raném období, se rané období často označuje jako fundamentálně ontologické.

Název fundamentální ontologie ale souvisí především s tím, že se Heidegger snaží ontologii a tím i metafyziku přivést k jejím základům. K tomuto účelu měla sloužit analýza pobytu, odhalení základních existenciálů a vykázání časovosti jako transcendentálního horizontu pro každé porozumění bytí. Tím se měl ukázat a uvolnit základ – fundament ontologie a metafyziky. Původní odemčenost bytí je zde „uchopena z člověka a jeho existence a je v myšlenkovém rámci teorie transcendence a konstituce zakotvena v existenci.“³ V *Bytí a času* Heidegger říká: „Primárně pravdivý, tj. odkrývající, je pobyt.“⁴ Pravda se tak jeví jako existenciál a smysl bytí je zde určen regionem rozvrhu, který je výkonem pobytu. Můžeme říct, že v raném období v otázce po bytí vychází Heidegger z pobytu.

¹ Martin Heidegger: *Bytí a čas*, překlad I. Chvatík a kol., Oikoymenh, Praha 2008, str. 1

² Reiner Thurnher: Martin Heidegger, in: Thurnher, Röd, Schmidinger: *Filosofie 19. a 20. století III*, Oikoymenh, Praha 2009, str. 325

³ Tamt., str. 322

⁴ Martin Heidegger: *Bytí a čas*, překlad I. Chvatík a kol., Oikoymenh, Praha 2008, str. 220

I v pozdním období jde sice o otázku po bytí jakožto bytí a i zde Heidegger trvá na tom, že se jeho myšlení od tradiční metafyziky zásadně liší a překonává ji. Přesouvá ale svou pozornost z otázky po smyslu bytí, otázky po transcendentálním horizontu výkladu bytí a metafyzických určeních bytí, na otázku, jak se v těchto metafyzických určeních bytí samo odkrývá a současně i skrývá a odpírá. Heidegger to stručně shrnuje takto: „Co se stalo v proměně a skrze proměnu, díky níž na místo smyslu nastoupila pravda? ... Smysl je v Bytí a času určen regionem rozvrhu; a rozvrh je výkonem pobytu. ... Jestliže je slovo smysl bytí obětováno ve prospěch pravdy bytí, pak myšlení vzešlé z Bytí a času zdůrazňuje napříště spíše otevřenost bytí samého než otevřenost pobytu. To znamená ‚obrat‘, *Kehre*, v němž se myšlení stále rozhodněji přivrací k bytí jako bytí.“⁵

Jestliže před obratem Heidegger vycházel ve svém tázání po bytí z pobytu a explicitním úkolem bylo nalézt smysl bytí, pak v myšlení po obratu jde o obrácení se k bytí samému a hlavním tématem je zde pravda bytí. Při pokusu dokončit Bytí a čas Heidegger narážel na stále větší obtíže a při vypracovávání úkolu destrukce dějin ontologie dospěl k názoru, že „pobyt nevládne porozuměním bytí ve smyslu rozvrhování, nýbrž že je ve smyslu vrženosti vždy již vystaven převládajícímu a pro danou epochu určujícímu výkladu bytí.“⁶ Pobyt je tedy především, ne však pouze, příjemce a bytí samo je zde aktivním hráčem. Pobyt je vystaven epochálně se proměňujícímu údělu bytí, který je třeba myslet jako singulární událost (*Ereignis*). Obratu je tedy možné rozumět jako proměně otázky z otázky po smyslu bytí v otázku po pravdě bytí.

⁵ Martin Heidegger: *Seminare*, GA 15, Vittorio Klostermann, Frankfurt nad Mohanem 1986, str. 345

⁶ Reiner Thurnher: Martin Heidegger, in: Thurnher, Röd, Schmidinger: *Filosofie 19. a 20. století III*, Oikoymenh, Praha 2009, str. 321

Obrat tedy úzce souvisí s Heideggerovým chápáním pravdy. Tradičně se pravda chápe jako shoda představy a věci a její místo je především v soudu. Heidegger však pravdu chápe zcela jinak, a to jak v raném, tak i v pozdním období. Pravda je pro něj osvětlenost světa, tedy odemčenost jsoucna v celku předchůdným porozuměním bytí. Tato osvětlenost je však současně odkrývání i skrývání. Často je v ní jsoucno zjevné ne jako plně rozvinutý fenomén, nýbrž jen zastřeným způsobem jako zdání. Heidegger zde vychází z řeckého pojetí pravdy jako neskrytosti (ἀλήθεια).

Ve fundamentální ontologii je odemčenost světa vykázaná skrze rozumění, tedy seberozvrhování se pobytu ke svým možnostem. Uzamčenost je zde sice pojímána jako stejně původní, ale opět je to pobyt, který si skrze existenciální moment upadání zakrývá svět a jsoucno. Jsoucno je „odkryto, ale zároveň zastřeno; ukazuje se – ale v modu zdání.“⁷

„V myšlení po obratu je všechna váha přenesena na bytí.“⁸ Zjevnost jsoucna, jeho odkrývání i skrývání se děje z bytí a není tedy v moci pobytu. Bytí se dává pobytu a činí jsoucno zjevné tak, že se zároveň samo pobytu odpírá a skrývá. „Člověk ... je vystaven tváří v tvář této zjevnosti ... a večnívá do ní právě jakožto ek-sistence.“⁹ Bytí se dokonce v dějinách svých údělů čím dál víc skrývá. Ustupuje do pozadí ve prospěch jsoucna. Protože bytí je to, co dává zjevnost jsoucnu, a protože ve prospěch tohoto jsoucna ustupuje do pozadí, je tu nebezpečí, že se člověk bude zabývat jen tím, co odkrývá svým zjednáváním – jednotlivým jsoucnem. Tím by se ale zakryla jiná možnost, „totiž že se člověk na způsob počínání obrátí k bytnosti neskrytého a k jeho neskrytosti, aby jako svou

⁷ Martin Heidegger: Bytí a čas, překlad I. Chvatík a kol., Oikoymenh, Praha 2008, str. 222

⁸ Reiner Thurnher: Martin Heidegger, in: Thurnher, Röd, Schmidinger: Filosofie 19. a 20. století III, Oikoymenh, Praha 2009, str. 323

⁹ Tamt.

bytnost zakusil svou příslušnost k odkrývání, které užívá.“¹⁰ Bytí samo svým odpíráním přenechává člověka jsoucnu, které je pro něj neproblematicky zjevné, aby se v něm zařídil, či dokonce aspiroval na to stát se pánem jsoucna. Avšak toto odcizení bytí a člověka je potřeba, aby tam, kde nabývá nejvyššího stupně, ho člověk pocítil jako ztrátu. Tak se má v člověku probudit „připravenost pro upomínající myšlení, které se bytí věnuje vlastním způsobem.“¹¹

Dějiny bytí v západním myšlení jsou pro Heideggera v jistém smyslu dějinami pádu. V jejich jednotlivých epochách, v nichž se člověku bytí udílí, se projevuje dvojí směřování. Jednak se postupně stupňuje zmocňování se jsoucna člověkem. Stále zřetelněji vystupuje najevo představující a kalkulující charakter metafyzického myšlení, které „směřuje k tomu, aby člověk mohl jsoucno ovládnout, a proto již předem představuje jsoucno v celku způsobem odpovídajícím této vůli ke zmocňování.“¹² A jednak jsou dějiny bytí dějinami rozmáhající se zapomenutosti bytí, která vzrůstá s každou další epochou, a bytí tak stále více uniká myslící zkušenosti. To až do té doby, kdy dosáhne zapomenutost bytí svého nejkrajnějšího bodu – éry nihilismu a planetární techniky. V tomto bodě se otevírá „možnost, že člověk zakusí odpírání jako odpírání a upomene se vlastním způsobem na to, že bytí na něj vznáší svůj nárok; že se ujme úlohy toho, kdo střeží bytí jako svou nejvlastnější bytnost a bude připravený přijímat jako sobě určený dar to, co je v tomto odpírání uchováváno.“¹³

¹⁰ Martin Heidegger: *Vorträge und Aufsätze*, GA 7, Vittorio Klostermann, Frankfurt nad Mohanem 2000, str. 26

¹¹ Reiner Thurnher: Martin Heidegger, in: Thurnher, Röd, Schmidinger: *Filosofie 19. a 20. století III*, Oikoymenh, Praha 2009, str. 324

¹² Tamt., str. 337

¹³ Tamt., str. 336

Proč je zkušenost centrálním problémem Heideggerova pozdního myšlení?

Heidegger byl přesvědčen, že nynější stav světa již do éry nihilismu a planetární techniky dospěl. Evropský člověk se rozpřahuje k tomu, aby se stal pánem Země, pánem jsoucna. Tím však upadá do stále větší zapomenutosti bytí. Úkolem filosofie je v těchto podmínkách proměna myšlení. Heidegger se tedy tohoto úkolu ve svém pozdním myšlení ujal a přijal ho za svůj cíl.

Je to ale nelehký úkol. Myšlení, které se snaží proměnit, je myšlení, které připravovala a vypracovávala celá západní metafyzika. V celé historii myšlení od starých Řeků přes Platóna a Aristotela, křesťanství a novověkou vědu až do současnosti byl tento způsob myšlení přijímán a vypracováván, a to až do bodu, kdy je neproblematicky přijímán jako jediný správný způsob myšlení, jako myšlení samo. Je vtělen do současných institucí, vědy, společenských struktur, ekonomiky i filosofie. Celý lidský život se většinou stále pohybuje slepě jen uvnitř jeho optiky. Proto je požadavek proměny tohoto myšlení přijímán jako něco nesrozumitelného a děsivého.

Tato nesrozumitelnost a děsivost bude, jako ostatně v celých dějinách západní metafyziky, i nadále narůstat. Proměna myšlení totiž vyžaduje, aby myšlení dospělo až do místa, „kde už pomůže jen skok,“¹⁴ to je až na kraj propasti. I když u tohoto skoku nespádáme, děsí nás na každém takovém skoku to, kam se tímto skokem dostaneme.

Protože se nám však bytí samo udílí a protože zapomenutost bytí a opuštěnost jsoucna bytím stále narůstá, hrozí nám daleko větší nebezpečí, pokud se neuskuteční proměna myšlení. „Nebezpečí, do něhož je současná Evropa stále zjevněji zatahována, spočívá podle všeho především v tom, že především její

¹⁴ Martin Heidegger: *Was heisst denken?*, Vittorio Klostermann, Frankfurt nad Mohanem 2002, str. 15

myšlení – kdysi její velikost – upadá zpět a zaostává za bytostným během nastávajícího světového údělu, jenž zůstává zároveň v hlavních rysech určen ve svém bytostném původu evropsky. Žádná metafyzika, ať už idealistická, materialistická nebo křesťanská nemůže v souladu se svou bytností a v žádném případě pouze v podnikavém úsilí o své rozvinutí do-stihnout (*ein-holen*) úděl, to znamená: dosáhnout a shromáždit v myšlení to, co v jistém naplněném smyslu bytí nyní je. Vzhledem k bytostnému bezdomovství člověka se budoucí úděl člověka ukazuje dějinně bytostnému myšlení tak, že směřuje k pravdě bytí a dává se na cestu tohoto směřování.“¹⁵ Upadání zpět do metafyziky na sebe bere podobu rozplynutí filosofie do jednotlivých speciálních věd, jejichž jednota se rozvíjí v kybernetice. Moc vědy tak zakrývá událost, v níž se nám bytí nově udílí.

Z výše zmíněného vyplývá, že stav světa již není takový, že by se s ním dalo vyrovnat dosavadními a ani příštími filosofickými a vědeckými prostředky či metodami. Nic nepomůže ani, když budeme tyto dále rozvíjet a kultivovat. Naopak je nutné znovu prodělat onu původní zkušenost (*Erfahrung*) západní metafyziky. Překonání metafyziky neznamena anti-metafyzický postoj ani vzestup nad metafyziku po způsobu nad-metafyziky. „Heideggerovi jde o to, aby dospěl k původní blízkosti k bytí návratem do základu metafyziky, krokem nazpět z metafyziky do bytnosti metafyziky.“¹⁶ Proměněné myšlení je tak v dosavadním myšlení obsaženo jako jeho počáteční možnost. Je však kvůli specifickému rozhodnutí a jeho dalšímu rozvíjení skryto a zapomenuto. Tímto rozhodnutím je zaměření metafyziky na bytí jsoucna, kterýmžto zaměřením jsou určeny celé dosavadní dějiny západního myšlení.

Skrze rozhovor se západní metafyzikou a postupné odstraňování metafyzických nánosů se navracíme až k nemyšlenému základu metafyziky a prolamujeme vládu metafyzického představování. Dospění k tomuto

¹⁵ Martin Heidegger: O humanismu, Ježek, Rychnov nad Kněžnou 2000, str. 32

¹⁶ Reiner Thurnher: Martin Heidegger, in: Thurnher, Röd, Schmidinger: Filosofie 19. a 20. století III, Oikoymenth, Praha 2009, str. 328

nemyšlenému základu nám poskytuje Jiný počátek, v jehož myšlení „se podle Heideggera člověku otevírá cesta, jak dospět do blízkosti bytí, a znovu tak získat svou nejvlastnější bytnost.“¹⁷

Pro to dostat se do blízkosti bytí je ale zásadní, podobně jako v Bytí a času, ještě základní naladění pobytu. Naladění zakládá odemčenost pobytu a jeho vztah ke světu. „Tím i k onomu údělu bytí, z něhož je svět vždy již epochálně rozsvětlen. Vrženost (*Geworfenheit*) se teď určuje z přiházení bytí (*Zuwurf des Seins*), takže jednotlivé základní nálady souvisí s příslušným údělem bytí a z něho se vykládají.“¹⁸ Tato základní naladění mají v Heideggerově myšlení po obratu ráz události - vzchází z přiházení bytí. S tím souvisí i jejich jistá proměna oproti analýze v Bytí a času. Tam se naladění jednoduše předpokládá a zakládá spolu s rozuměním a výkladem celkovou strukturu ‚bytí-ve‘ pobytu jako bytí ve světě. Analýza v Bytí a času je opět zcela zaměřena na pobyt a nevěnuje se tomu, odkud se tato naladění berou. Naopak v myšlení po obratu se právě to dostává do centra pozornosti. Naladění teď spočívá „ve vztahu náповědi (*Zuspruch*) bytí a odpovídání člověka.“¹⁹ Bytí samo nastavuje a ladí naše odpovídání. My odpovídáme tak, že budujeme připravenost být správně bytím naladěni. To se děje podle Heideggera bytostným způsobem právě ve filosofii, která je vždy nesena ve svém odpovídání náповědi bytí určitým základním naladěním.

Nejinak je i cílem Heideggerova myšlení „připravovat připravenost“ (*eine Bereitschaft vorzubereiten*).²⁰ K čemu? K dosažení proměny myšlení, která se odehrává v protřpení zkušenosti myšlení jakožto přechodu.

¹⁷ Tamt., str. 330

¹⁸ Tamt., str. 331

¹⁹ Tamt.

²⁰ Martin Heidegger: *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges*, in: GA 16, Vittorio Klostermann, Frankfurt nad Mohanem 2000, str. 671

Už tato drobná věta naznačuje, že Heideggerovo pojetí zkušenosti se bude lišit od pojetí zkušenosti, které je doposud ve filosofii běžné a které je typické pro novověkou filosofii. Zkušenost myšlení jakožto přechod znamená cestu, která se myšlení přihodí, kterou myšlení projde tím, že ji protrpí, a která ho na svém konci promění. Zároveň je tato zkušenost vrcholem, ke kterému vždy směřuje Heideggerovo filosofické snažení. Je tedy patrné, že zkušenost je v Heideggerově pozdním období centrálním problémem i cílem.

Co je to zkušenost? Základní charakteristika

Cílem Heideggerova pozdního myšlení je tedy proměna autorova i čtenářova myšlení. K této proměně jeho filosofie připravuje připravenost. Tato proměna se odehrává v protrpění zkušenosti myšlení jakožto přechodu. Tato zkušenost není pojímána stejně jako v novověké filosofii a ve vědě. Zkušenost zde naopak znamená cestu, kterou myšlení nastupuje, kterou protrpí a která ho proměňuje. „Zkušenost je ‚životní cesta‘, jíž člověk není nikdy zcela pánem a teprve na jejím základě se stává ‚zkušeným‘, tato zkušenost má charakter ‚postupu‘, v němž dochází k vnitřní proměně myšlení, ‚postupu‘, kterého je myšlení nejen konatelem, ale i pouhým účastníkem.“²¹

Podívejme se nyní především na dvě základní charakteristiky Heideggerova pojetí zkušenosti: Zkušenost se nekoná, ale protrpí;²² zkušenost vnitřně proměňuje zakoušejícího. Z nich nám poté vyvstanou také další důležité rysy tohoto pojetí zkušenosti.

²¹ Ladislav Benyovszky: Bolestná zkušenost s útekem bohů, in: Ladislav Benyovszky, Jaroslav Novotný, Marie Pětová: Tři studie k problému naladění (Stimmung), Togga, Praha 2014, str. 78

²² Téma Heidegger pojednává v Brémských přednáškách z roku 1949; Martin Heidegger: *Bremer und Freiburger Vorträge*, GA 79, Vittorio Klostermann, Frankfurt nad Mohanem 1994

„Dělat s něčím zkušenost, ať už je to věc, člověk, bůh, znamená, že nás to postihuje, zasahuje, zachvacuje, že to námi otrásá a že nás to mění. Výrok o ‚udělání‘ v tomto obratu ovšem nemíní, že je ona zkušenost uskutečněna skrze nás; udělat zde znamená: prodělat, protrpět, vnímavě přijmout a vzít na sebe to, co nás zasáhlo, natolik, nakolik se tomu uzpůsobíme.“²³ Takto Heidegger sám charakterizuje své pojetí zkušenosti v úvodu svých přednášek o bytnosti řeči. A vskutku celé tyto přednášky neusilují o nic jiného, než takovouto zkušenost s řečí prodělat. V tomto úvodním citátu se nám zároveň ukazují oba výše zmíněné základní rysy zkušenosti. Navíc se zde ukazuje ještě další zásadní rys zkušenosti, který s oběma předchozími přímo souvisí – zkušenost nepochází od nás. Je to něco, co nás zasahuje a zachvacuje, takže zde vůbec nejsme pány našeho směřování. Jinými slovy a možná trochu vyhroceněji proti běžnému pojetí zkušenosti především ve vědě můžeme říct: Nelze si vypočítat a naplánovat, že proděláme zkušenost. Člověk zkušenost nečiní, ale protrpí. Zkušenost zároveň není výkonem člověka, nýbrž pochází ‚zvnějšku‘ a člověka uchvacuje.

Jen drobná poznámka na okraj k vědecké zkušenosti: Když se zamyslíme nad zkušeností ve vědě a její rolí, je třeba říct, že vlastně ani zde nelze zkušenost pojímat tak, že by byla vlastním výkonem člověka, nebo že by byla nějakým způsobem vypočitatelná. Věda sice předpovídá na základě svých teorií budoucí zkušenosti a zdůvodňuje zkušenosti minulé. Každá vědecká teorie je však platná až tehdy a jen do té doby, dokud ji potvrzuje zkušenost. Pokud by byla zkušenost jen vlastním výkonem člověka, nebo vypočítaná s absolutní jistotou, jak by ještě mohla cokoli potvrzovat, nebo vyvracet?

Není-li tedy zkušenost vlastním výkonem člověka, jaká je jeho role? Člověk má zkušenost vnímavě přijmout a vzít na sebe to, co ho zasáhlo. To lze udělat různými způsoby. Od vzpírání se, vzdoru a boje proti tomu až po zcela klidné a odevzdané přijetí. Proto Heidegger připojuje: „natolik, nakolik se tomu

²³ Martin Heidegger: Bytnost řeči, in: Martin Heidegger: *Unterwegs zur Sprache*, GA 12, Vittorio Klostermann, Frankfurt nad Mohanem 1985, str. 149

uzpůsobí.“ To nás ale hned přivádí k druhému základnímu rysu zkušenosti. Zkušenost nutně znamená proměnu zakoušejícího, „otřásá námi“ a „mění nás“. Jak ve vzdoru a boji, tak v odevzdaném přijetí je tím podstatným to, že zkušenost zakoušejícího mění. Mění jeho vztah ke světu (ať už v nějakém dílčím ohledu, nebo komplexně), mění jeho vědění nebo dokáže změnit zakoušejícího zcela zásadním způsobem. Tak můžeme říct, že člověk, který udělal zkušenost, už není jako dřív, že je jiný než předtím. Heideggerovi v jeho pozdním díle jde především o to učinit zkušenost, která zakoušejícího promění zcela zásadním způsobem. Jde mu o proměnu celého člověka. V tom spočívá požadovaná proměna myšlení. Proměňující charakter zkušenosti se může uplatnit různým způsobem. Může dlouhou dobu zrát a pozvolna narůstat, nebo může člověka v jediném okamžiku změnit.

Proměna zakoušejícího s sebou nese ještě jeden zásadní rys zkušenosti a tím je celkovost. Ten, kdo zde zakouší a proměňuje se, je pobyt. Pobyt je bytí ve světě. Má-li zakoušející projít proměnou, neznamená to, že by se měnila vždy jen jednotlivá věc v jeho světě. To, co se mění, je jeho dosavadní porozumění světu, mění se celý jeho vztah ke světu, mění se on sám, jeho bytí ve světě. Ve světle protrpěné zkušenosti se jí uzpůsobuje a přijímá ji za svou, nakolik je toho schopen. Zkušenost, která nás uchvacuje, to, co tímto uchvácením má být zakoušeno si na nás činí nárok. „Nárok, který se vždy už předem a od základu týká veškerého bytování člověka.“²⁴

Posledním rysem, který je třeba v této úvodní charakteristice zmínit, je bezprostřednost. Heidegger ani ve svém pozdním období nerezignuje na požadavek bezprostřední danosti zakoušeného. Zkušenost, jak jsme viděli, je pro něj vždy něčím, co se člověka přímo bytostně dotýká. Podrobněji k tomuto a předchozím rysům zkušenosti se ale ještě dostaneme v další části této práce.

²⁴ Martin Heidegger: Co znamená myslet?, překlad Petr Fišer a Ivan Chvatík, Oikoymenh, Praha 2014, str.

Ač to bylo již zmíněno, je třeba v této úvodní charakteristice zkušenosti ještě zdůraznit, že zkušenost má u Heideggera formu volání (*Rufen*) a odpovídání (*Antworten*). Volá nás to, co zakoušíme. Zachvacuje nás to, týká se nás to a činí si to na nás nárok.²⁵ Volá nás to jako to, s čím máme prodělat zkušenost. Odpověď člověka pak spočívá v tomto: „Přivést své jednání a chování do souladu s tím, co k nám v tu kterou chvíli z bytostných záležitostí promlouvá. Abychom tohoto přivádění byli schopni, musíme se vydat na cestu.“²⁶ Zní to takto možná trochu podivně, ale když uvážíme, že v tomto konkrétním kontextu Heidegger charakterizuje odpovídání člověka jako učení, je to zcela v souladu s běžným pohledem na zkušenost. Člověk se učí ze zkušenosti a nejvíc se toho naučí ten, kdo chce být poučen, čili ten, kdo odpovídá tím, že sám sebe mění a uvádí do souladu s protrpěnou zkušeností, s tím, co zakusil.

Shrneme tedy v tomto krátkém úvodu základní rysy zkušenosti: Zkušenost se nedělá, nýbrž protrpí; zkušenost proměňuje zakoušejícího; zkušenost je celková a bezprostřední; zkušenost je volání zakoušeného a odpovídání zakoušejícího. Všechny tyto charakteristiky spolu vnitřně souvisí natolik, že je možná troufalé je takto od sebe oddělovat. Je to však podle mého názoru vhodné v úvodu alespoň pro přehlednost a vymezení dalšího postupu.

Zkušenost myšlení

Doposud jsme pouze stručně charakterizovali základní rysy zkušenosti. Lze říct, že je musí vykazovat každá zkušenost, která se chce zkušeností nazývat. Pro Heideggera je však cílem filosofie proměna myšlení. Zkušenost, jejíž cestou čtenáře svých pozdních děl provádí, je zkušeností myšlení, či myslitelskou

²⁵ Tamt., str. 11

²⁶ Tamt.

zkušeností. Ta je zpravidla provázena a vedena zkušeností básnickou, se kterou sdílí společnou blízkost.

Na začátku předchozího oddílu jsme celkově charakterizovali zkušenost jako „životní cestu“, jíž člověk není nikdy zcela pánem a teprve na jejím základě se stává „zkušeným“, tato zkušenost má charakter „postupu“, v němž dochází k vnitřní proměně myšlení.“²⁷ Zkušenost je pro Heideggera vždy cesta. Jako filosofovi mu v jeho díle jde především o zkušenost myšlení a tedy o proměnu myšlení skrze tuto zkušenost. Protože je člověk bytostí určenou myšlením,²⁸ stává se skrze zkušenost myšlení tím, čím je. Myšlení touto svou proměnou také jen zůstává tím, čím vždy bylo vždy – myšlením bytí. Zkušenost myšlení a tedy proměna myšlení má tudíž charakter kroku zpět (*der Schritt zurück*).

Pojem „krok zpět“ Heidegger používá proto, aby to, co se odehrává ve zkušenosti myšlení, jasně odlišil od toho, co se běžně rozumí pod pojmem pokrok (*Fortschritt*). „Krok zpět do vlasti lidské bytnosti vyžaduje něco jiného než pokrok ke strojové bytnosti.“²⁹ Zároveň tento pojem dobře naznačuje, že jde o krok zpět ze situace, ve které se za nynějšího stavu světa myšlení nachází a do které nás přivedl právě pokrok myšlení ve smyslu západní metafyziky. Znamená obrat z nastoupené cesty metafyziky a skok (*Sprung*) do jejího nemyšleného základu. Je to návrat a zároveň „Jiný počátek“, který „prolamuje vládu metafyzického představování“ a v němž se „člověku otevírá cesta, jak dospět do blízkosti bytí, a znovu tak získat svou nejvlastnější bytnost.“³⁰ Není to však jen

²⁷ Ladislav Benyovszky: Bolestná zkušenost s útekem bohů, in: Ladislav Benyovszky, Jaroslav Novotný, Marie Pětová: Tři studie k problému naladění (*Stimmung*), Togga, Praha 2014, str. 78

²⁸ Tamt., srv. Martin Heidegger: Co znamená myslet?, překlad Petr Fišer a Ivan Chvatík, Oikoymenh, Praha 2014, str. 7

²⁹ Martin Heidegger: Bytnost řeči, in: Martin Heidegger: *Unterwegs zur Sprache*, GA 12, Vittorio Klostermann, Frankfurt nad Mohanem 1985, str. 179

³⁰ Reiner Thurnher: Martin Heidegger, in: Thurnher, Röd, Schmidinger: *Filosofie 19. a 20. století III*, Oikoymenh, Praha 2009, str. 330

návrat do Prvního počátku – řecké zkušenosti pravdy jako neskrytosti, v níž ranní myslitelé setrvali v blízkosti bytí. Tento skok znamená zřít se dosavadních významů světské souvislosti a zakusit znovu onu blízkost bytí, ze které se zrodilo celé západní myšlení. To vše proto, abychom se obrátili a vrátili se zpět k tomu, v čem jsme se vlastně již zdržovali, a přijali nové možnosti myšlení, které nebyly vyčerpány.

Toho však není myšlení samo schopné, musí k tomu být nesen a určováno bytím samým. Dostáváme se tak k tomu, že, přestože Heidegger vnímá dějiny západní metafyziky jako stále rostoucí zapomenutost bytí a odvrát od něj směrem ke jsoucnu, které je možno obstarat, „bytí potřebuje toto bloudění člověka, aby tam, kde jeho odcizení nabývá nejvyššího stupně, pocítil člověk svou bytostnou ztrátu právě jako ztrátu, aby se v něm probudila připravenost pro upomínající myšlení, které se věnuje bytí vlastním způsobem. Bytí potřebuje toto myšlení, jež takto samo podněcuje a jež se děje skrze ně, protože to je půdou, na které se může vyjevit ve své plné bytnosti v tom budoucím dění, které Heidegger nazývá událostí uvlastňování (*Ereignis*). ... v ní se již bytí neodpírá, nýbrž se má vyjevit v celém bohatství své bytnosti a ve své bytnosti jakožto dějinného údělu.“³¹

Zakotvení Heideggerova pojetí zkušenosti ve filosofické tradici

Na první pohled může nastíněné pojetí zkušenosti působit zvláště a cize, jako by si Heidegger vše svévolně vymyslel a ještě k tomu dost neobratně. Zvláště v kontextu současné empirické vědy, která je přece založena na zkušenosti. Proč bychom se měli zabývat tímto novým zvláštním pojetím zkušenosti, když to staré v empirické vědě slaví takové úspěchy? Když ještě

³¹ Reiner Thurnher: Martin Heidegger, in: Thurnher, Röd, Schmidinger: *Filosofie 19. a 20. století III*, Oikoymenth, Praha 2009, str. 324

započítáme vedení a provázení myslitelské zkušenosti zkušeností básnickou, ztrácí zdánlivě Heideggerovo pojetí zkušenosti už veškerou vědeckou vážnost. Tyhle novoty se zdají být moc i na filosofii.

Heideggerovo pojetí zkušenosti má však zakotvení v úctyhodných filosofických tradicích, má velmi vážené filosofické předchůdce, z nichž vychází, a především má velký vliv na další autory, kteří získali velkou vážnost u široké vědecké veřejnosti.

Zkušenost v běžném pojetí moderní empirické vědy pochází z novověké filosofie. Od Descarta přes Spinozu, britské empiriky, Leibnize až k Immanuelu Kantovi. Ne že by snad před novověkem zkušenost nebyla podstatná, nebo snad nebyla explicitním tématem. Až v novověké filosofii však dochází ke změně pojetí zkušenosti, která přímo umožnila rozmach a úspěch moderní vědy a techniky. V této práci ale bohužel nemáme prostor na podrobné sledování tohoto vývoje.

Descartes provedl zásadní změnu matematizací zkušenosti a zkoumáním světa *more geometrico*. Tento termín je však známý především od Barucha Spinozy, který tento přístup rozšířil i na oblast etiky. Britský empirismus zkušenost povýšil na svůj základ, avšak za cenu zploštění jejího pojetí, podobně, jako k tomu došlo u pojmu idea. Za dobu od Descarta ke Kantovi se stačila i díky novému pojetí zkušenosti začít rozvíjet moderní empirická věda a začala také slavit první velké úspěchy, především na poli přírodních věd, které napříště velmi často sloužily za vzor vědám ostatním.

K završení novověkého pojetí zkušenosti dochází v myšlení Immanuela Kanta, který již při tomto završení měl na zřeteli přírodní vědy a jejich nové úspěchy. Jeho pojem zkušenosti se důsledně orientuje podle empirických věd nebo formálních věd logických. Zároveň svým přesnějším pojetím zkušenosti tyto vědy, jejich možnosti a založení nově otevřel. Došlo však i k tomu, že kvůli pojmu zkušenosti, jež Kant v této souvislosti vyvinul, spadla mimo oblast zkušenosti také metafyzika, která tím přestala být vědou v moderním slova

smyslu, protože se nedokázala pod Kantovou kritikou udržet ani jako věda čistě formální logická. S metafyzikou pak spadlo mimo tuto oblast i vše, co s ní úzce souviselo – oblast náboženství, psychologie ba dokonce i sám svět. Svět se stal světem zkušeností jen ve smyslu vědeckých zkušeností.

Brzy se však ukázalo, že pojem zkušenosti může a musí být rozšířen daleko za pole empirické vědy. To udělal Hegel, jehož koncepce zkušenosti je tvořena strukturou obratu vědomí. Když v předmluvě k *Fenomenologii ducha* říká: „Věda této cesty je věda zkušenosti, kterou činí vědomí.“³², překračuje tak Kantovo pojetí zkušenosti tak daleko, jak jen je to myslitelné. Hegel vyvozuje dialektické z podstaty zkušenosti ve chvíli, kdy vědomí přichází na to, že mezi věděním o předmětu a předmětem samým existuje rozpor. Když vědomí nekoresponduje s věděním o svém předmětu, nutně pak nastává změna vědění o předmětu samém - tedy se změnou jeho vědění pak dojde k učinění nové zkušenosti a přitom se změní i objekt sám. Touto změnou dostává zkušenost ráz dialektického pohybu. Hegel zkušenost charakterizuje takto: „... měřítko zkoumání se mění, když to, co mělo být měřítkem, ve zkoušce neobstojí; a zkouška není jen zkouškou vědění, nýbrž i svého měřítka. Tento dialektický pohyb, který vědomí vykonává na sobě samém, právě tak na svém vědění jako na svém předmětu, pokud mu z něho vzniká nový pravdivý předmět, je vlastně to, co se nazývá »zkušenost«.“³³ Zkušeností je tedy myšlen ustavičný děj vytváření jak objektu, tak i pojmů, kterými předmět chápeme. Mezi vnímajícím vědomím a jeho předmětem musí zavládnout shoda a je pak logické, že současně vzniklá nová zkušenost již vždy disponuje věděním, které měla o předchozím předmětu a zároveň věděním, které získala změnou náhledu na tento předmět. Díky této neustálé otevřenosti, která není nikdy završena, může vědomí učinit nové

³² Hegel, G. W. F.: *Fenomenologie ducha*, přel. J. Patočka, Nakladatelství ČSAV, Praha 1960, str. 70

³³ Tamt., str. 102

zkušenosti, přičemž „tento nový předmět obsahuje nicotu prvního, jest zkušenost, kterou jsme o něm učinili.“³⁴

Již z tohoto stručného shrnutí Hegelova pojetí zkušenosti je patrné, že je s ním Heideggerovo pojetí spřízněno, že z něj vychází a přebírá z něj některé základní rysy zkušenosti. Podnětem zkušenosti je uvědomění si rozdílu mezi věděním o předmětu a předmětem samým. To přichází k vědomí odjinud a dotýká se ho, volá ho k prodělání zkušenosti. Vědomí odpovídá na volání tohoto rozporu tím, že se uzpůsobí tomuto novému předmětu. Probíhá celková proměna předmětu i jeho měřítko, celková proměna vědomí.

Druhým velkým předchůdcem, z něhož Heideggerovo pojetí zkušenosti čerpá je bezpochyby pojetí zkušenosti Edmunda Husserla. Svého učitele si Heidegger po celý život vážil a jeho myšlení z něj vycházelo. Husserl svým novým fenomenologickým přístupem velmi přesně navrhl základy pojmu zkušenosti, který byl zároveň přesný i neomezeně široký. Vycházel zároveň explicitně z nedostatečnosti empirického založení vědy. Pro Heideggerovo pojetí zkušenosti má zásadní vliv především na rys bezprostřednosti zakoušeného.

Jak se tato práce ještě bude snažit ukázat, je Heideggerovo pojetí zkušenosti spřízněno s ještě starší tradicí. Touto tradicí je pojetí zkušenosti u mystiků napříč dějinami, například je to Mistr Eckhart, o kterém se v úctě zmiňuje na několika místech jako o tom, „od něž se dá přesto mnoho dobrého naučit.“³⁵ Rys celkovosti zkušenosti jako i uchvácení zakoušejícího a mnoho dalších pozoruhodných shod má Heideggerovo pojetí s pojetím mystické zkušenosti sv. Jana od Kříže, jak je rozvinul především ve spisech *Výstup na horu Karmel* a *Temná noc*. Konečně, i když to nezapadá do západní tradice myšlení, se Heidegger na několika místech explicitně odvolává na učení Lao'c o

³⁴ Tamt.

³⁵ Martin Heidegger: *Gelassenheit*, Neske, Pfullingen 1959, str. 34

Tao.³⁶ Ostatně i Hegel měl právě novoplatónského filosofa Prokla za nejinspirativnějšího myslitele.³⁷

Heidegger ale jen nevychází z úctyhodné filosofické tradice. Neméně vlivnou a uznávanou tradici svým pojetím zkušenosti pomohl založit. Jedná se o hermeneutickou tradici. Heideggerův žák Hans-Georg Gadamer se proslavil především svou knihou *Pravda a metoda*, která se brzy stala základním dílem moderní hermeneutiky a díky ní i základem mnoha vědních oborů, zvláště v oblasti umění a humanitních věd. Gadamer ve svém pojetí zkušenosti vstřebává všechny pokantovské podněty a vymaňuje ji ze sevření pouze empirickým, jakkoli důležité toto empirické bylo a je. Za většinu ve svém pojetí zkušenosti však vděčí Heideggerovi a jeho pojetí, které přebírá a z nějž přímo vychází.

Na Heideggerově pojetí zkušenosti zakládá současné pojetí náboženské zkušenosti Bernhard Welte.³⁸ Shoduje se Heideggerem na celkových konturách a základních rysech zkušenosti. Rysy, které mají pro náboženskou zkušenost „zcela zásadní důležitost“³⁹, jsou tyto: celistvost, bezprostřednost a proměna. Zkušenost se také musí člověka dotýkat. Zároveň Welte nachází možnost nové náboženské zkušenosti v naší postmoderní době skrytou ve zkušenosti ničeho. Nic se ukazuje jako základní zkušenost moderní doby, která přestože dokáže skoro vše, trpí čím dál tím víc krizí smyslu, která nastoupila na místo náboženské zkušenosti. O zakoušení nic Welte říká: „Kdo zakouší nic, skutečně dělá zkušenost, setkává se s něčím, co se ho týká, co jím otřásá a co ho proměňuje.“⁴⁰

³⁶ Martin Heidegger: Bytnost řeči, in: Martin Heidegger: *Unterwegs zur Sprache*, GA 12, Vittorio Klostermann, Frankfurt nad Mohanem 1985, str. 187

³⁷ Werner Beierwaltes: Hegel a Proklos, in: Werner Beierwaltes: *Platonismus a idealismus*, Oikoymenh, Praha 1996

³⁸ Bernhard Welte: *Světlo z nicoty*, Zvon, Praha 1994

³⁹ Tamt., str. 19

⁴⁰ Tamt., str. 42

A zároveň dodává, že právě proto se lidé snaží této zkušenosti vyhnout. Možnost náboženské zkušenosti ve zkušenosti ničeho pak umožňuje dvojznačnost zkušenosti ničeho. To je totiž nekonečné a nepodmíněné, mlčí a zároveň působí pohnutí a otřes.⁴¹ Tyto charakteristiky však tradičně patřili na pole náboženské zkušenosti Boha. Dvojznačnost tedy spočívá v tom, že ve zkušenosti ničeho se může za tímto nic skrývat zkušenost s Bohem. Jak ještě uvidíme i tato myšlenka je zcela jistě inspirovaná Heideggerovým myšlením.

Na tomto velmi stručném přehledu je patrné, že Heideggerovo pojetí zkušenosti stojí zcela pevně v úctyhodné filosofické tradici. Také je zjevné, že ač navazuje na nejstarší pojetí zkušenosti, zároveň je stále aktuální a moderní. Dokonce by se dalo říct, že stojí na vrcholu moderního bádání v této oblasti filosofie.

⁴¹ Tamt., str. 44 – 45

2. Kapitola

Významné příklady Heideggerova pojetí zkušenosti v přednáškách *Věc a Řeč*

Martin Heidegger se ve svém pozdním období po obratu snaží především o proměnu myšlením, jak jsme si ukázali v předchozí kapitole. Tato proměna se děje protrpěním zkušenosti. Tato zkušenost proměňuje zakoušejícího, je celková a bezprostřední; zkušenost je zároveň volání zakoušeného a odpovídání zakoušejícího.

Když se chceme přiblížit Heideggerově pojetí zkušenosti v jeho pozdním období, narážíme na obtížný úkol. V tomto období se mění nejenom obsah jeho filosofie, ale také její forma. Z jeho pozdního díla „ukazuje všechno na to, že pozdější Heidegger se chtěl vědomě vyhnout systematické koncepčnosti ve svém myšlení. Zjevně záměrně volil mnohotvárnou formu výkladu. Tematický celek, kterým se zabývá, předvádí v četných pojednáních, která mají umožnit nahlédnutí so tohoto celku vždy z jiné perspektivy.“⁴² Není tu už žádné významné velké systematicky uspořádané dílo, jakým v období fundamentální ontologie bylo *Bytí a čas*. Místo toho je téma probíráno ve velkém množství menších přednášek, seminářů, dokonce filosofických dialogů. Aby toho nebylo málo, jsou často tyto přednášky a semináře často o tématech zdánlivě nesouvisejících, jako je výklad před Sokratovských filosofů, nebo interpretace básní, zvláště Hölderlinových.

Nadto je třeba také přihlédnout k tomu, že Heideggerovo dílo je mimořádně rozsáhlé a dodnes není celé v souborném díle ani kompletně vydáno, ač toto souborné dílo Heidegger na sklonku života sám připravoval. Zároveň je

⁴² Reiner Thurnher: Martin Heidegger, in: Thurnher, Röd, Schmidinger: *Filosofie 19. a 20. století III*, Oikoymenth, Praha 2009, str. 274

českému čtenáři v jeho jazyce přístupný jen zlomek tohoto díla, i když jistě co do důležitosti obsahuje díla nejzásadnější a stále se rozrůstá.

Heidegger pro své souborné dílo zvolil motto: „Cesty, nikoli díla“, což „opět odkazuje ke specifickému charakteru jeho podání.“⁴³ Když uvážíme toto a odložíme nárok toho, že by bylo nutné pojednat vše, co se ke zkušenosti v Heideggerově myšlení vztahuje (což se mi zdá takřka nemožné), nezbyde nám než se zcela v souladu s Heideggerovým přístupem vydat na cestu za pojetím zkušenosti skrze jednotlivé přednášky. Na těchto přednáškách si jako na příkladech postupně Heideggerovo pojetí zkušenosti ozřejmíme.

Pro naši cestu jsem zvolil dvě kratší přednášky, které však pojednávají o významných příkladech zkušenosti. Jsou jimi přednášky Věc a Řeč.

Zkušenost s věcí

Přednáška Věc byla proslovená v Bavorské akademii krásných umění dne 6. června 1950. Byla poté uveřejněna v roce 1951 v Ročence akademie, sv. I, Gestalt und Gedanke. Vyšla poté také ve sborníku Martin Heidegger: Vorträge und Aufsätze v roce 1954 u Güntra Neskeho. V období po válce až do roku 1951 Heidegger kvůli své předchozí politické angažovanosti a spolupráci s nacistickým režimem v letech 1933 – 1934, kdy byl rektorem Freiburské univerzity, nesměl učit. Tento zákaz byl naštěstí zrušen v roce 1951 a Heidegger pak učil až do roku 1958.

⁴³ Tamt., str. 275

Výklad problematiky v Bytí a čase

Výklad této krátké přednášky tematizuje problematiku, kterou Heidegger již explicitně pojednal v Bytí a čase v prvním oddílu, kapitole 3, především v paragrafech 22 – 24. Tento výklad stále udržuje svou platnost a je odrazovým můstkem pro nové pojednání v přednášce Věc. Heidegger na něj přímo odkazuje a ve svém výkladu předpokládá znalost problematiky v pojetí Bytí a času. Nové pojetí po obratu a hlavně nová zkušenost učiněná s věcí však výklad zajímavým způsobem posouvá. Abychom byli schopni posoudit, jak zkušenost s věcí výklad posunula, shrneme si nejdříve krátce východisko v Bytí a času.

Paragrafy 22 – 24 se zabývají prostorovostí světa našeho okolí a prostorovostí pobytu. Ta je vymezena vůči bytí v prostoru jako bytí uvnitř. Na základě bytostné prostorovosti pobytu a toho, že je prostor konstituentem světa, a konečně toho, že je pobyt vykázan jako ‚bytí ve světě‘, je nejprve tematizovaná prostorovost jsoucna, se kterým se ve světě setkáváme. Pro toto jsoucno používá Heidegger charakteristiku ‚příruční‘ – to, co je po ruce, čili to, co je nejbližší.⁴⁴ Blízkost je důležitým tématem obou výkladů – v Bytí a času a v přednášce Věc.

Blízkost příručního jsoucna se řídí používáním jsoucna k něčemu – obstaráváním – a není závislá na vyměřování vzdáleností. Tato blízkost zároveň fixuje směr, ve kterém je příruční jsoucno po ruce. Jsoucno tak má své místo, které je vždy určeno jako nějaké (vhodné, přehledné apod.) vzhledem k jeho určení jako prostředku v rámci kontextu celku všech prostředků, do kterého toto příruční jsoucno patří. Příruční jsoucno patří na své místo. I celek všech prostředků, do kterého patří příruční jsoucno, má své místo. Toto místo se nazývá krajinou. Krajina je určena praktickým ohledem obstarávání a jako taková pobytu vždy k něčemu dostačuje. „Předchůdné odkrytí těchto krajin je spoluurčeno celkem dostatečnosti, do něhož je uvolněno příruční jsoucno jako to, s čím se

⁴⁴ Martin Heidegger: Bytí a čas, Oikoymenh, Praha 2008, str. 129

setkáváme.“⁴⁵ Celek dostatečnosti je svět, který je tak konstituován místy, tedy prostorem.

V takto pojatém prostoru se orientujeme podle jsoucna a jeho místa. Krajiny a svět většinou vystupují, až když něco není na svém místě. Prostor nemá většinou vůbec tři dimenze a není předem daným prostorem možných míst. Orientujeme se v něm podle jsoucen: Květináč je u okna, boty jsou u dveří, lustr je na stropě. „To, že příruční jsoucno vystupuje skrze svět našeho okolí ve svém prostoru, je onticky možné jen proto, že pobyt sám je ve svém ,bytí ve světě‘ ,prostorový‘.“⁴⁶

Pobyt však není prostorový ve stejném smyslu, jako příroční jsoucno. Je to bytí ve světě; jeho prostorovost spočívá v tomto ,bytí ve‘, které charakterizuje od-dálení a zaměření. Oddálení vykonává pobyt tím, že způsobuje, že zmizí dálka a nějaké jsoucno tak může vstoupit do blízkosti, aby se s ním mohl pobyt setkat jako s prostředkem k něčemu. Až na základě tohoto oddálení může vzniknout vzdálenost. Vzdálenost je vždy vztažena k příručnímu jsoucnu. „Všechny druhy zvyšování rychlosti ... směřují k překonávání vzdálenosti. Pomocí rozhlasu provádí dnes pobyt ... od-dalování ,světa‘ rozšiřováním a narušováním každodenního světa našeho okolí.“⁴⁷ „Objektivní“ vzdálenostní intervaly nejsou v každodenním obstarávání pobytu relevantní, nepřibližují v praktickém ohledu jsoucno, které se pobytu týká. Taktéž pobyt má své místo, ale to není opět nějaké zaujímání určitého předem daného prostoru, nýbrž je vzato právě z oddalování příručního jsoucna. Pobyt je v místě, ve kterém něco obstarává. „Své ,zde‘ chápe pobyt z ,tam‘ světa našeho okolí.“⁴⁸ Primárně jsou věci, se kterými se pobyt setkává ve svém obstarávání a z nich teprve rozumí

⁴⁵ Tamt., str. 131

⁴⁶ Tamt., str. 132

⁴⁷ Tamt., str. 133

⁴⁸ Tamt., str. 136

tomu, kde je on sám, totiž u těchto věcí. Své oddálení věcí si pobyt nese stále s sebou a nelze ho překročit. Stejně tak i rys zaměřenosti. Každé přibližování příručního jsoucnu je nasměrováno do určité krajiny, z níž se přibližuje. Je to ono ‚kam‘, se kterým pracuje pobyt ve svém obstarávání, ve kterém vystupuje jako udání směru vpravo, nebo vlevo. Prostorovost pobytu spočívá v zaměřeném oddalování.

Pobyt jako ‚bytí ve světě‘ nechává vystoupit nitrosvětské jsoucnu, dává mu prostor a umisťuje ho do krajiny příručních jsoucnu, ve které je nám dán prvotně prostor. Tím se dostává příručnímu jsoucnu jeho prostorovost. Tím, že pobyt jako prostorový, to je zaměřeně oddalující, umisťuje příruční jsoucnu do celku prostředků určité krajiny, dává jsoucnu prostor, jsoucnu pak získává své místo. Krajina vždy k něčemu dostačuje. Sama má své místo v celku dostatečnosti, jímž je svět. Prostor je tedy ve světě nakolik ho ‚bytí ve světě‘, totiž pobyt, odemklo. Odemklo ho pak tak a kvůli tomu, že se setkalo s příručním jsoucnem – s věcí, když se tato dostala pobytu jeho zaměřeným oddalováním do blízkosti.

Úvod přednášky Věc

Již v Bytí a čase se objevuje Heideggerova pozdější poznámka: „Kde se bere dálka, která je od-dalována?“⁴⁹ Tato otázka předznamenává obrat v perspektivě. V bytí a čase byla celá záležitost vykládána z pobytu a jako výkon pobytu. Z prostorovosti pobytu jako jeho zaměřeného oddalování věcí, které se tímto výkonem pobytu dostávali do blízkosti, se konstituovala prostorovost světa jako místa pro kontext dostatečnosti konkrétního příručního jsoucnu. Odkud se ale bere dálka, kterou pobyt oddaluje při svém setkání s věcí?

⁴⁹ Tamt., str. 132, pozn. 2a

V úvodu přednášky Věc se před námi rozevívá obraz, který ještě více vyhrocuje to, co v Bytí a čase bylo jen zmíněno: „Vzdálenosti v čase a prostoru se neustále zmenšují. Kam se dříve cestovalo týdny a měsíce, dostaneme se nyní letadlem přes noc. Co jsme se dříve dověděli až po letech nebo vůbec ne, dovídáme se nyní v rozhlase hodinu od hodiny – ihned. ... Odstranění jakékoli možné dálky vrcholí v televizi“⁵⁰, ve které je možno sledovat vzdálená místa dávných civilizací i kamery a personál, který natáčí. Co je tu to ‚kde‘, do kterého má pobyt tento obraz umístit? Člověk zkracuje i největší vzdálenosti a „staví všechno na nejmenší vzdálenost před sebe.“⁵¹

Toto stavění do stejné vzdálenosti za pomoci moderních dopravních a komunikačních prostředků, které ještě v Bytí a čase rozšiřovalo a narušovalo přirozený svět našeho okolí, zde již explicitně „nevytváří blízkost“⁵², dokonce ji zapuzuje. A co víc? Když není blízkost, chybí i dálka. V kontextu výše zmíněné poznámky o dálce je toto velmi závažné tvrzení o stavu našeho světa, jak ještě uvidíme. Dálka totiž pro Heideggera bude znamenat božství, smrt, počátek, tajemství. Nic už není daleko ani blízko, nýbrž se vše „slévá v jednotvárný nedostatek jakéhokoli odstupu.“⁵³ To, jakým způsobem tu vše je v nedostatku odstupu (*Abstand*) a zároveň v chybění blízkosti (*die Nähe*), je to otřesné (*das Entsetzende*), co budí úzkost (*Angst*). Centrální otázka přednášky je tedy: Co je to blízkost?

Celá velká etapa metafyziky v západním myšlení počítala jaksi samozřejmě s tím, že vše, s čím se setkáváme, je jsoucí. To, s čím se každodenně setkáváme, co důvěrně známe je to, co jest. Blízkost je to, v čem se setkáváme

⁵⁰ Martin Heidegger: Věc, in: Martin Heidegger: Básnický bydlí člověk, překlad Ivan Chvatík, Oikoymenh, Praha 2006, str. 7

⁵¹ Tamt.

⁵² Tamt.

⁵³ Tamt., str. 9

s věcmi – důvěrnost. Celá etapa, ve které jsme se setkávali se vším, jako s tím, co jest, určovala to, co je věc. Věc je to, co jest, a setkáváme se s ní v blízkosti.

To otřesné je to, co všechno, co jest, z jeho dosavadního bytování vysazuje. Nestvůrné je to, co nezapadá do domáckosti (*Heimlichkeit*) stvoření. Moderní dopravní a komunikační technologie, média a další prostředky zkracování vzdáleností vedou k roztříštění veškeré souvislosti. Zkracují vzdálenosti, ale nepřinášejí blízkost a zároveň ani neponechávají dálku. V bezodstupovosti mizí blízkost. Mizení blízkosti je zničení věci.

Cesta k blízkosti za pomoci sledování věci

Blízkost lze v našem moderním světě těžko nalézt. Bezprostředně to ani nejde. Pokud se jí chceme opravdu zabývat, bude nutné sledovat něco, co v blízkosti je. „V naší blízkosti je to, co jsme zvyklí nazývat věcmi.“⁵⁴ Jak jsme již viděli na výkladu z Bytí a času, je blízkost na věci vázaná, respektive je vázaná na příruční jsoucno, protože pouhá věc je v řeči Bytí a času to, co již jen vyskytuje. Zde nám však jde o věc. Heidegger zde opět použije určitý příklad, na kterém bude zkoumat, co to je věc. Jeho příkladem je džbán. Tento filosofický příklad je v západní filosofii běžný, vyskytuje se u Platóna, Aristotela i Descarta.

Co je tedy džbán? Je to nádoba, a to znamená, že dokáže v sobě něco jiného pojmout a podržet. To, co pojímá, jsou stěny a dno. Jako takto pojímající nádoba stojí džbán sám v sobě. Tato charakteristika samostatnosti, mít v sobě svůj cíl, odkazuje k Aristotelovu pojmu *entelecheia* a odtud dále k Spinozovi. Pro toho byla tato samostatnost základní charakteristikou věci. Snaha něco konat neboli *conatus* jednotlivé věci je podle něj skutečná esence této věci: „*Conatus*,

⁵⁴ Tamt.

quo unaquæque res in suo esse perseverare conatur, nihil est præter ipsius rei actualem essentiam.“⁵⁵ A také je to základní konstituce Leibnizovy monády.

Rys samostatnosti věci Heidegger staví proti rysu předmětnosti. Věc jako předmět odkazuje především k Hegelově stanovisku ve Fenomenologii ducha a německý idealismus. Věc jako předmět postavený před nás. Samostatná věc se může předmětem stát tím, že si ji představíme. Zpředmětnění vede k odcizení (Sartre, Marx). Heidegger stanovisko předmětnosti jako základní charakteristiky věci odmítá a dále se zabývá cestou, kterou předestírá rys samostatnosti.

V rámci této cesty však opět záhy naráží na stejný problém. „Džbán přece stojí jako nádoba jen potud, pokud byl do tohoto stavu uveden.“⁵⁶ Toto uvedení do stání, uvedení k bytí jsoucího je pak chápáno jako kladení a problém bytí a nebytí je zde chápán jako klad a zápor. Ukazuje se, že i když jsme odmítli stanovisko věci jako předmětu představování a vyšli z její samostatnosti, vrací se nám předmětnost zpět nikoli už jako předmětnost představování, ale jako předmětnost zhotovování (*Herstellen*).

Předmětnost zhotovování se nejprve ukazuje na účinné příčině.⁵⁷ Tu představuje u džbánu hrnčír: „Hrnčír zhotovuje hliněný džbán z hlíny, ze země ... Z té džbán sestává. Skrze to, z čeho sestává, může také na zemi stát ... Co je postaveno při takovém zhotovování, je něco, co stojí samo v sobě.“⁵⁸ Záhy se však ukazuje, že ač jde zhotovování o samostatnost předmětu, stále zhotovuje předmět. Staví ho před nás, aby stál sám v sobě. Skrze předmětnost se ale nelze dostat k věci. Zhotovování ještě nevystihuje vnitřní smysl (*das Eigene*) džbánu –

⁵⁵ Spinoza Opera. II., Ethica, str. 272

⁵⁶ Martin Heidegger: Věc, in: Martin Heidegger: Básnický bydlí člověk, překlad Ivan Chvatík, Oikoymenh, Praha 2006, str. 11

⁵⁷ Na tomto místě v textu se Heidegger dostává ke stanoviskům Aristotela a Platóna.

⁵⁸ Martin Heidegger: Věc, in: Martin Heidegger: Básnický bydlí člověk, překlad Ivan Chvatík, Oikoymenh, Praha 2006, str. 11

pojímát. Heidegger to shrnuje rozdílem: „Džbán není nádobou proto, že byl zhotoven, nýbrž protože je takovouto nádobou, musel být zhotoven.“⁵⁹ Na okraj je třeba upozornit na slovo „země“, které se zde poprvé vyskytuje jako to, z čeho džbán sestává a na čem stojí. Má charakter záchytnosti, nosnosti a bude dále důležité.

Zhotovování samotné tedy nevystihuje vnitřní smysl džbánu, „džbánovitost“ – pojímát, něco v sobě držet. Do toho jediného je džbán soustředěn (*versammelt*). Džbán však musí při zhotovování zhotoviteli ukázat svou podobu (*eidos, idea*). Ta „stojí proti zhotoviteli jako to, co má být zhotoveno.“⁶⁰ Podoba věci ale není to samé, co její vnitřní smysl, podoba věci není věc jako věc. Je to jen chudý moment věci, který stojí ve vstřícnosti vůči zhotoviteli jako to, co má být zhotoveno.⁶¹ Pohybujeme se tedy stále v předmětnosti. Platón i Aristoteles a po nich všichni myslitelé chápali věc jako předmět a nemysleli bytnost věci. „Platón spíše pochopil, a to směrodatně pro celou následující dobu, vše, co jest v bytostném smyslu přítomné, jako předmět zhotovování.“⁶² Tím tedy určil to, jak bude celá metafyzika vnímat věc.

Takto tedy nelze nikdy dospět k věci jako věci. Vede nás k výtvoru, výplodu (*Herstand*), který vzchází (*Her-stehen*). Vzcházení lze však pochopit ve dvojím smyslu. Jednak jako původ, ať už se jedná o původ ze sebe, kdy věc sama sebe předkládá (*hypokeimenon*), nebo o původ ze vzcházení. Druhý smysl vzcházení je vzcházení ze skrytosti „do neskrytosti toho, co již je v bytostném

⁵⁹ Tamt.

⁶⁰ Tamt., str. 13

⁶¹ Srv. Platón: *Timaios*, in: Platón: Spisy IV, překlad F. Novotný, Oikoymenh, Praha 2003

⁶² Martin Heidegger: *Věc*, in: Martin Heidegger: *Básnický bydlí člověk*, překlad Ivan Chvatík, Oikoymenh, Praha 2006, str. 13

smyslu přítomné.“⁶³ Obojí nás však vede k vnímání výplodu jako předmětu a nedostáváme se tak k věci jako věci.

Je tedy třeba zvolit jiný postup. Musíme postihovat a schraňovat. „Věcnost džbanu spočívá v tom, že džbán jest jako nádoba.“⁶⁴ To pojímající nádoby postihujeme, když džbán naplníme. Po projití cesty západní metafyziky a vykazání toho, že zatím věc jako věc nebyla myšlena, nýbrž zatím vždy byla myšlena jako předmět, Heidegger přichází k současnému stavu, který určuje věda. Ukazuje se, že to pojímající nádoby nejsou její stěny a dno, ale prázdno mezi nimi. Naplňovat je možné pouze prázdny džbán. Když hrnčír tvoří džbán podle nějaké podoby tvarováním hlíny, tvoří ho kvůli prázdnu, které se bude moci naplňovat a zase vylévat. Zde se obraz hrnčíře a džbanu uzavírá z hlediska Aristotelových čtyř příčin a pojímající prázdno džbanu se stává účelovou příčinou. „Kvůli němu, do něho a z něho ztvárňuje hlínu v útvar.“ A „Věcnost nádoby“ tak spočívá „v onom pojímajícím prázdnu.“⁶⁵ Hrnčír z neuchopitelného prázdna přijímá míru a staví to v podobě pojímajícího sem.

Když se takto dostáváme k prázdnu jako tomu, co určuje věcnost džbanu jako to pojímající, promlouvá k nám náhle věda, která se snaží napravit náš omyl s prázdnom tím, že říká, že žádné prázdno není. Džbán je naplněn vzduchem a jeho naplňování je jen přelévání různých náplní. Žádné prázdno, žádné nic. To je dvojznačné. Za prvé tím věda popírá vnitřní smysl džbanu jako nádoby; a za druhé to, co vědu zajímá „je jsoucnost samo a jinak nic.“⁶⁶ Věda nic odmítá a vzdává se ho jako toho, co je nicotné. Proto nahrazuje naplňování džbanu vytlačováním vzduchu z duté nádoby kapalinou. Tento popis vědy je správný

⁶³ Tamt.

⁶⁴ Tamt.

⁶⁵ Tamt., str. 15

⁶⁶ Martin Heidegger: Co je metafyzika?, Oikoymenh, Praha 1993, str. 41

(*richtig*). Avšak ničí džbán jako věc, nepřipouští věci jako to, co je směřodálně skutečné, a pohybuje se přísně jen ve svém vymezeném oboru předmětů.

Zničení věcí jako věcí vědou s sebou nese dvojí: Za prvé mínění, že jen věda postihuje skutečnost. To skutečné (*das Wirkliche*) zde odkazuje k Descartovi, Spinozovi a Leibnizovi. V této epoše metafyziky bylo určující jsoucnost jako to skutečné. Za druhé zdání, že i přes vědecké prozkoumávání mohly věci zůstat věcmi, což předpokládá, že již jako věci někdy byly. Věci se však jako věci ještě nemohly myšlení zjevit. To právě pro to, že metafyzika v celých svých dějinách, jíž je věda pravou dědičkou a jejím posledním stadiem, pojímala věc jako předmět. Věc jako věc se tak ještě nikdy dost nepřiblížila. Věc je vědou znicotněna (*nichtung*), avšak stále zůstává ve smyslu zůstávání v oboru skrytosti, zůstává zapomenuta. Člověk si ji zanedbal představit.

Představit si můžeme „jenom to, co samo sebe napřed prosvětlo, a v tomto světle ... se ... ukázalo.“⁶⁷ Tento problém naráží na Heideggerův pojem světlna (*Lichtung*). V původním slova smyslu to je paseka. Paseka je místo, které je potřeba prosekat, aby bylo prosvětleno. Zároveň je to místo, které bylo lesem a již není lesem, takže je z něj možné vidět les. V širším kontextu Heideggerova myšlení je to záležitost, ve které se skryje věc myšlení ve prospěch ukázání se bytí. Věc jako věc se skryla ve prospěch jsoucnosti jako předmětu, se kterým pracovala metafyzika až do současné vlády vědy. Aby se ukázala, musíme nyní dbát (*achten* – Kant)⁶⁸ toho, co je jí vlastní, vnitřního smyslu. V tomto bodě výkladu dochází k celkové změně. Pro tuto změnu Heidegger budoval dosavadním výkladem připravenost.

⁶⁷ Martin Heidegger: Věc, in: Martin Heidegger: Básnický bydlí člověk, překlad Ivan Chvatík, Oikoymenh, Praha 2006, str. 17

⁶⁸ Kantův pojem *achten* Heidegger vypracovává v Martin Heidegger: Kant a problém metafyziky, Filosofia, Praha 2004

Dutina naplněná vzduchem není prázdno džbánu. „Nenechali jsme prázdno džbánu být jeho prázdnem. Nedbali jsme toho, co je na nádobě tím pojmajícím.“⁶⁹ Uniklo nám, co a jak džbán pojímá. Z vína se stala pro vědu kapalina a z té obecné látkové skupenství možné všude. To zcela odporuje, ba přímo zapuzuje jakoukoli blízkost. Věda blízkost vylučuje. Principem vědy je nedbat. Naším postupem teď bude naopak dbát džbánu jako džbánu. Musíme se opět vrátit zpět na začátek k významovému počátku džbánu a změnit svůj vztah k němu na podržující nechávání vystoupit (*Gelassenheit*).⁷⁰

Jednoduchá semknutost součtveří

Hiedegger předchozím postupem odstranil nánosy metafyzického pojetí věci jako předmětu a vrátil otázku zpět na počátek, abychom mohli protrpět novou zkušenost s věcí tím, že budeme dbát džbánu jako džbánu v podržujícím nechávání vystoupit. To je úplná změna dosavadního postupu.

Co tedy dělá džbán džbánem? To, že pojímá. To, co na džbánu pojímá je prázdno džbánu. Jak pojímá prázdno džbánu? „Dvojím způsobem: přijímajíc a podržujíc.“⁷¹ Přijímá to, co se do něj nalévá, a podržuje nalité v sobě. Jednota přijímání a podržování je dána předurčením džbánu k nalévání hostům. Toto nalévání hostům je pohoštění nebo také dar nalévaného (problém s překladem *Geschenk des Gusses*). Dar je tu od toho, aby byl přijímán a podržován. Pohoštění – dar nalévaného je bytností džbánu.

⁶⁹ Martin Heidegger: Věc, in: Martin Heidegger: Básnický bydlí člověk, překlad Ivan Chvatík, Oikoymenh, Praha 2006, str. 17

⁷⁰ Ke konceptu *Gelassenheit* více v Martin Heidegger: *Gelassenheit*, Neske, Pfullingen 1959

⁷¹ Martin Heidegger: Věc, in: Martin Heidegger: Básnický bydlí člověk, překlad Ivan Chvatík, Oikoymenh, Praha 2006, str. 19

Pohoštění může být voda, nebo víno, které jsou buď nápojem, nebo úlitbou – obětováním. Dar a oběť jsou původní významy slova „Guss“. Úlitba je dar bohům. Věc, zde konkrétně džbán, nechává prodlévat (*weillen*) zemi, nebe, smrtelné a božské v daru nalévání, v pohoštění, jež je vnitřním smyslem džbánu. Tito čtyři prodlévají ve věci každý svým způsobem avšak zároveň. „Tito čtyři, sami od sebe zajedno, patří dohromady. Semknuti v jedno jediné součtveří předcházejí všechno, co zde jest.“⁷²

Ve vodě stejně jako ve víně se snoubí země s nebem. Země, která je sama o sobě charakterizovaná jako „temná dřímota“, je bezměrná, nemluví, jen přijímá a nese, vyživuje, udržuje při životě. V této svatbě nebe a země země přijímá od nebe míru, opakuje význam, přijímá ho z nebe a udržuje. Nebe je tedy to, co dává míru a význam. Nebe a země dávají nápoj smrtelníkům, kteří na zemi prodlévají. Člověk jako smrtelník se vztahuje k počátku, který je mu zřejmý. Tento počátek je smrt. Jako smrtelný člověk na zemi jen prodlévá jako na ní příšlý a z ní zase odcházející. Smrtelní jsou tedy ti, kdo prodlévají v oboru toho, co je jim zřejmé. Smrtelní svým darem úlitby nechávají prodlévat součtveří. Božští zastupují jednotu ve smyslu svornosti, ve které si každý ze čtyř zachovává svou samostatnost. Jednota ve smyslu svornosti je vroucí božská láska. V této vroucí svornosti (*inigkeit, einigkeit*) prodlévají země, nebe, smrtelní a božští ve vzájemné důvěrné blízkosti.

Součtveří je inspirováno a převzato z Hölderlinovy básně Země a nebesa. Hölderlin je pro Heideggera v jeho pozdním myšlení asi nejdůležitější básník a svědek básnické zkušenosti, která je blízká myslitelské zkušenosti Heideggerově. Prodlévání součtveří ve vzájemné důvěrné blízkosti se přihodí, je to příhodná událost úvlasti, zároveň uvlastňuje. Je značně těžké vystihnout v češtině prostou Heideggerovu větu: „*Verweilen ereignet*.“⁷³ V této příhodné chvíli jsou věci

⁷² Tamt., str. 21

⁷³ Tamt.; pro *Ereignis* se mi zdá jako nejlepší překlad právě „příhodné“ Martina Nitscheho, i když ani to nevystihuje celý význam tohoto německého slova, který Heidegger napíná na maximum. Martin Nitsche

přiváděny ke svému vnitřnímu smyslu tím, že zazáří. Tomu, aby věc jako blízká zazářila, musí předcházet součtveří. V této příhodné chvíli nejsou žádné obstarávatelské významy ani praktické ani estetické, nýbrž jen louka jako louka, les jako les, džbán jako džbán v jejich důvěrné blízkosti. Zazáří věci jako věci. „Dar nalévaného dává prodlévat jednoduché semknutosti součtveří těchto čtyř.“ „Svorní v této vzájemnosti, jsou neskryti.“⁷⁴ Tato příhodná chvíle je zároveň smyslem Heideggerovy věty: „Už jen nějaký bůh nás může zachránit.“⁷⁵ – je třeba, aby se skrytost umožňující neskrytost děla. V tomto prodlévání bytuje (*west*) džbán jako džbán. Džbán jako věc shromažďuje a tím nechává prodlévat součtveří.

Věc věcní

„Věc věcní“⁷⁶ (*Das Ding dingt*) znamená, že v sobě shromažďuje ve výše pojednaném smyslu. Předchozí výklad uzavírá Heidegger: „Takto zakoušenému a takto myšlenému bytování džbánu dáváme jméno věc.“⁷⁷ To je zároveň odrazovým můstkem k dalšímu tématu, jímž je toto jméno věc. Proč se ale máme zabývat slovem?

své důvody pro tento překlad shrnuje v úvodu své knihy Martin Nitsche: *Z příhodného*, Filosofia, Praha 2010, str. 13 - 15

⁷⁴ Martin Heidegger: *Věc*, in: Martin Heidegger: *Básnický bydlí člověk*, překlad Ivan Chvatík, Oikoymenh, Praha 2006, str. 21

⁷⁵ Martin Heidegger: „Už jen nějaký bůh nás může zachránit“, Oikoymenh, Praha 2012

⁷⁶ Martin Heidegger: *Věc*, in: Martin Heidegger: *Básnický bydlí člověk*, překlad Ivan Chvatík, Oikoymenh, Praha 2006, str. 23

⁷⁷ Tamt.

V Heideggerově filosofii je rozumění vždy vykládání něčeho jako něčeho. S něčím se můžeme setkat jen jakožto s něčím, co má význam, tedy po způsobu něco jako něco. Zde ale na rozdíl od pozice z doby fundamentální ontologie nejde o to, že vykládá pobyt. Nejde o výkon vykládajícího pobytu. Člověk je vždy již osloven vnitřním smyslem věcí. A věci jsou nám zřejmé pomocí slova, oslovování se původně děje ve slově. Proto zde Heidegger promýšlí oslovování věci ve slově již na základě toho, jak promyslel bytování věci.

Věcnění shromažďuje. Pro to lze najít oporu i v původním významu starohornoněmeckého slova pro věc „*think*“, ale také v původním významu myšleném latinském slově „*res*“. Obojí znamená shromáždění, které má projednat nějakou záležitost, něco, co se ho týká. To v sobě nese trojí: Věc je za prvé shromáždění k projednání nějaké záležitosti; věc je za druhé to, co se nás týká, na čem nám záleží; a za třetí je věc to, o čem je řeč. Římané však brzy převzali z řecké filosofie věc již jako „*ens*“ – jsoucí v přítomnosti. A pro věc ve smyslu záležitosti, která se nás týká, používali také slovo „*causa*“, ze kterého vzniklo například francouzské slovo pro věc „*la chose*“. Slovo „*causa*“ v latinském filosofickém kontextu odvozeně převzalo význam (skrze vliv latinského překladu Aristotela) příčina a odtud kauzalita. *Res* tedy znamená něco, co se člověka týká. To tvoří *realitas* této *res*. Realita věci je dotek (*Angang*). Věc však pod vlivem řecké filosofie získala smysl *ens* – „to, co jest bytostně přítomno ve smyslu toho, co odněkud vzešlo.“⁷⁸ Došlo tak k posunu od věci k předmětu zhotovování. Ve středověké latině pak i slovo *res* získalo význam všeho, co nějakým způsobem jest včetně *ens rationis*. Právě proto Mistr Eckhart⁷⁹ může

⁷⁸ Tamt., str. 25

⁷⁹ V kontextu našeho pojednání je nanejvýš zajímavé si všimnout, že Heidegger zde odkazuje z celé plejády středověkých myslitelů jistě filosoficky významnějších právě na Mistra Eckharta. V kontextu toho, jak Heidegger používá ve svém pozdním období slovo myšlení, je také dobré si povšimnout, že zde jmenuje Mistra Eckharta „mistrem myšlení“. Na jiném místě (Martin Heidegger: *Gelassenheit*, Neske, Pfullingen 1959, str. 36) Mistra Eckharta jmenuje jako toho, „od něhož se dá hodně dobrého naučit“.

slovo věc použít i na Boha, i když si je sám nejlépe vědom, že Bůh není žádnou věcí mezi jinými. „Pro Kanta se to, co jest, stává předmětem představy, jež se odehrává v sebevědomí lidského já.“⁸⁰ Věc o sobě je pro něj pouhá pozice bez vztahu k člověku.

Skrze analýzu významu slova věc v dějinách filosofie Heidegger zkráceně ukázal postupné vyprázdňování původního významu, které souvisí s jeho pojetím dějin údělů bytí.⁸¹ Ve shrnutí se věc jako to, co se nás dotýká a je nám důvěrně blízké, změnila na věc, která je nám blízká již jen ve smyslu přítomnosti, a ta na věc jako pouhou jsoucnost. Nakonec se vytratila veškerá blízkost a věc se stala pouhou pozicí bez člověka a bez jakéhokoli odstupu.

Ani v jednom slově však není plně vyjádřena zkušenost s věcí. Věc věcní. Tím dává prodlévat zemi, nebi, božským a smrtelným – „přivádí je v jejich dálkách k sobě blízko“⁸², přibližuje je k sobě. Blízkost však zachovává dálku. Sama blízkost se skrývá a tím vládne ve věcnění věci. Věcnění věci dává prodlévat součtveří v jeho jednoduché semknutosti.

Součtveří je samo ze sebe jednotné. Tato jednoduchá semknutost součtveří je svět. Dání světa v jeho významnosti pro člověka má charakter rozestírání místa, které se děje sepětím a náhlou příhodou (*Ereignis*) čtveřiny. Země je zde princip nosnosti, především nosnosti situace, nebe je principem míry. Božští jsou andělé, kteří v neskrytosti reprezentují vládnoucí skrytost božství. „Božští jsou

Mistr Eckhart je zjevně pro Heideggera velmi důležitý a, ač v jiné epoše, myslel stejným způsobem, ke kterému nás chce Heidegger zkušeností s věcí přivést.

⁸⁰ Tamt., str. 27

⁸¹ Celou problematiku *Seinsgeschichte* Heidegger pojednává v Martin Heidegger: Nietzsche, Vittorio Klostermann, Frankfurt nad Mohanem 1997

⁸² Martin Heidegger: Věc, in: Martin Heidegger: Básnický bydlí člověk, překlad Ivan Chvatík, Oikoymenh, Praha 2006, str. 29

kynoucí poslové božství.“⁸³ Božství jsou něco neskrytého, co odkazuje ke skrytému jako skrytému. Božství má charakter skryté vlády, která se projevuje vřelostí a vroucností dotyku (*inigkeit*), jednotou svornosti (*einigkeit*) neskrytého. Smrtelní jsou schopni smrti. Smrt na ně vždycky čeká a je jim nejdůvěrnější. Smrt je schrána Nic a toto Nic v sobě ukrývá bytí, je tedy skrýší bytí. V této skrýši bytí bytují smrtelní. Toto bytování smrtelných je čekání a putování – na smrt. Všechny čtyři komponenty součtveří spolu souvisí, jsou jednotné, řekne-li se jedno, myslí se tím i zbylé tři. Každý prvek součtveří zrcadlí bytování ostatních a tím se opět zrcadlí zpět do toho, co je mu vlastní. Vzájemně se jeden druhému důvěrně oddávají. To, co je jednotlivým prvkům součtveří vlastní, pramení spíše z této vzájemné důvěrné semknutosti.

Jednotu důvěrné semknutosti součtveří, která je svět, nazývá Heidegger čtveřinou (*Vierung*). Ta nepřistupuje k zemi, nebi, božským a smrtelným až dodatečně, aby je sjednotila. Spíše naopak z ní vystupují jednotlivé komponenty v tom, co je jim vlastní. Ke svému vlastnímu bytování se ze čtveřiny vyvlastňují. Bytování čtveřiny je rej a víření a zrcadlová hra. Tak bytuje svět. Z této hry světa se uvlastňuje či spíše přihodí (*ereignet*) věcnění věci. Věc věcní ze světování světa. „Věc věcní svět. Každá věc dává prodlévat součtveří v tom, so z jednoduché semknutosti světa v tu kterou chvíli prodlévá.“⁸⁴

Když takto necháváme věc v jejím bytování ze světa, myslíme věc jako věc. Jsme jí osloveni a ona nás volá. Tím jsme „věcí podmíněni. Všechny nároky na nepodmíněnost jsme nechali za sebou.“⁸⁵ Věc svým věcněním pro nás přibližuje svět a my tak jako smrtelní obýváme blízkost. To ale předpokládá, že se z člověka jako rozumného živočicha staneme smrtelnými a budeme bděti tím,

⁸³ Tamt., str. 31

⁸⁴ Tamt., str. 35

⁸⁵ Tamt.

že uděláme krok zpět z představujícího myšlení do myšlení upamatovávajícího. Předpokládá to celkovou proměnu zakoušejícího.

Zkušenost s řečí

Přednáška Řeč je ze stejného roku, jako přednáška Věc a tematicky na ni navazuje a rozvíjí témata v ní nastolená. Přednáška byla poprvé proslovena dne 7. října 1950 a opakována poté 14. února 1951 před Wüttemberskou knihovní společností ve Stuttgartu. Vyšla poté v roce 1954 ve sborníku *Unterwegs zur Sprache* u Güntra Neskeho.

Řeč v Bytí a čase

Než se budeme podrobně zabývat přednáškou Řeč, opět nahlédneme, jak je řeč pojata v Bytí a čase. Řeč je v Bytí a čase pojednávána v rámci existenciální konstituce našeho ‚tu‘ v paragrafu 34. Předchází jí analýza rozpoložení, rozumění a výkladu. To jsou předpoklady pro řeč. „Řeč je existenciálně-ontologický fundament jazyka“ a „je existenciálně stejně původní jako rozpoložení a rozumění“, která konstituují bytí našeho ‚tu‘ jako odemčenosti našeho ‚bytí ve světě‘.⁸⁶ Jako taková je řeč artikulací srozumitelnosti našeho ‚tu‘ a má „specificky *světský* způsob bytí“⁸⁷, totiž takový, že „významový celek

⁸⁶ Martin Heidegger: Bytí a čas, Oikoymenh, Praha 2008, str. 193

⁸⁷ Tamt., str. 194

srozumitelnosti *přichází ke slovu*.“⁸⁸ Takto vyslovená řeč je pak jazyk, který je nitrosvětským jsoucnem „podobně jako jsoucno příruční.“⁸⁹

Mluvení je učleňování srozumitelnosti ‚bytí ve světě‘ a jako k takovému k němu náleží spolubytí s ostatními. Mluvení je vždy řeč o něčem a toto něco je vždy oslovováno. V tom, co mluvení vyřkne je sdělována řeč. Ve sdělování se konstituuje rozumějící artikulace ‚bytí spolu‘ jako sdílení. Takto pojaté mluvení má zároveň charakter sebevyslovování ‚bytí ve světě‘, tedy nikoli nitra. Sdílí se pak nejen rozumění ale i rozpoložení.

Konstitutivní pro srozumitelnost a rozumění je základní možnost řeči, jíž je naslouchání. Skrze naslouchání rozumíme, a protože rozumíme, nasloucháme. Skrze naslouchání jsme poslušni sebe sama nebo spolupobytu, vzájemně k sobě příslušíme. Tak se konstituuje slyšení, které je vždy původně slyšení příručního jsoucna, nebo řeči, nikdy ne slyšení zvuků nebo počitků. Primárně slyšíme to, co druhý říká, a jsme s ním u toho jsoucna, o kterém je řeč. Heidegger také tematizuje další možnost mluvení, jíž je mlčení. Mlčení se dává na srozuměnou, vytváří se rozumění vlastnějším způsobem než v mnohomluvnosti. „Jen v pravém mluvení je možné mlčení ve vlastním smyslu. Aby mohl pobyt mlčet, musí mít co říci (v Heideggerově poznámce: a co ‚má být řečeno‘? (byť Seyn)), to znamená vládnout autentickou a bohatou odemčeností sebe sama.“⁹⁰ Z mlčení pramení pravá možnost naslouchání a průzračné ‚bytí spolu‘.

Řeč je konstitutivní pro rozpoložení a rozumění, pro bytí našeho ‚tu‘. Pobyt je zároveň ‚bytí ve světě‘. To znamená, že „pobyt jako mluvící ‚bytí ve‘ se již vyslovil. Pobyt má jazyk.“⁹¹ To je také původní zkušenost Řeků. Člověk je *zóon logon echon*. V pozdějším Heideggerově výkladu to znamená, že člověk je

⁸⁸ Tamt.

⁸⁹ Tamt.

⁹⁰ Tamt., str. 197

⁹¹ Tamt., str. 198

shromažďovatel bytí (Seyn) bytující v otevřenosti jsoucna.⁹² Heidegger tuto původní řeckou zkušenost staví již v Bytí a času do protikladu s pozdějšími výklady člověka ve smyslu *animal rationale* a řeči ve smyslu výpovědi a jejímu chápání skrze logiku. Logika je naopak zakotvena v ontologii výskytového jsoucna a je méně původní než řeč.

Řeč mluví

Přednáška Řeč si klade za cíl přivést nás na cestu, na které bychom měli zakusit, co je to řeč. Již existenciální v Bytí a čase odhalila řeč jako konstitutivní pro člověka – ‚bytí tu‘, jako ‚bytí ve světě‘. Zároveň se ukázalo, že zásadní momenty řeči jsou naslouchání a mlčení. Pokud podržíme v paměti tyto charakteristiky řeči, jistě nás nepřekvapí úvod přednášky Řeč. Hned první věta zní: „Člověk mluví.“⁹³ A to stále. Tím, že člověk mluví, je člověk člověkem. Není to schopnost mezi jinými, je to něco, co je pro člověka konstitutivní. Tento pohled na řeč vychází z řeckého vymezení člověka jako *zoon logon echon* a Heidegger zde explicitně zmiňuje Wilhelma von Humboldta. Přednáška tedy hned zkraje říká, že jejím tématem nebude jen izolovaný fenomén řeči, ale že se vlastně bude jednat o celého člověka v tom, co je mu vlastní, v tom, co se ho nejvíce týká, v tom, co ho dělá člověkem. To shrnuje Heidegger i tím, že „v každém případě patří řeč do nejbližšího sousedství lidské bytnosti.“⁹⁴

Člověk při zkoumání toho, co je, narazí záhy na řeč a snaží se si o ní udělat nějakou obecně platnou představu (*Vorstellung*) a tu náležitě vymezit vůči

⁹² Srv. poznámka 1b tamt.

⁹³ Martin Heidegger: Řeč, in: Martin Heidegger: Básnický bydlí člověk, překlad Ivan Chvatík, Oikoymenh, Praha 2006, str. 45

⁹⁴ Tamt.

jinému. Toto je představující myšlení metafyziky, vůči kterému se Heidegger vymezuje. Místo utvoření představy a jímání do sítě ustálených představ pomocí obecně platného pojmu nabízí Heidegger v přednášce Řeč jinou cestu – přivést nás k místu, kde řeč bytuje, „dospět k usebrání v příhodném“⁹⁵ (*Ereignis*). Heidegger nechce řeč vysvětlovat a zdůvodňovat z něčeho jiného. Nechce se dostat dál (zde se staví proti pokroku, který propaguje věda). Chce se „konečně jednou dostat tam, kde již pobýváme.“⁹⁶ Proto také shrnuje: „řeč je řeč“⁹⁷. Jak bytuje řeč? „Řeč mluví.“⁹⁸ Nejde tedy o naše mluvení, ale o mluvení řeči. Musíme nechat řeč nás oslovit. Zkušenost, kterou Heidegger nabízí, je tedy nutno protrpět.

Aby odlišil svoji cestu od cesty zdůvodňování a zakládání, uvádí Heidegger dopis Hamanna Herderovi, ve kterém si Hamann stěžuje, že naráží na propast (*Abgrund*), když promýšlí vztah rozumu a řeči – ukazuje se mu, že rozum je řeč, *logos*. Bezednost propasti spočívá v tom, že chybí základ vysvětlení a zdůvodnění. Heidegger ale nechce zdůvodňovat, ani hledat základ pro řeč. „Věta: řeč je řeč, nás nechává vznášet se nad propastí.“⁹⁹ Propast (*Abgrund*) pro Heideggera znamená neskrytost. Nám nejde o zdůvodnění, ale o prodělání zkušenosti s řečí. Proto nás věta: „řeč je řeč“ nechává vznášet se nad propastí. Nehledáme totiž základ a pevnou půdu, ale chceme myslet řeč. Místo pro myslitelskou zkušenost s řečí se nám otevírá skokem do této propasti. Musíme vyjít z toho, že řeč mluví a „dostat se nějakým způsobem k tomu, jak a co řeč

⁹⁵ Tamt., str. 47

⁹⁶ Tamt.

⁹⁷ Tamt.

⁹⁸ Tamt.

⁹⁹ Tamt., str. 49

mluví, aby se její mluvení přihodilo (*ereignet*) jako to, co skýtá příbytek pro bytování smrtelníků.¹⁰⁰

Běžné mínění o mluvení

Abychom byli připravení na zkušenost s mluvením řeči, je třeba nejdříve výslovně pochopit, co je v běžném mínění mluvení. Budeme tak moci odhalit předsudky, které nás možná doposud svazují. Pak budeme připraveni nechat řeč promluvit a učinit s ní myslitelskou zkušenost.

Mluvení v běžném mínění se děje skrze aktivaci mluvidel a sluchu. Je charakterizováno trojím: Mluvení je vždy vyjadřování myšlenek lidského nitra. Nemluví řeč, ale člověk, a to vždy nějakou řečí. Obráceně by musel člověk pocházet z řeči. A konečné se lidské vyjadřování týká skutečného a neskutečného. Řeč tak patří do souboru výkonů, jimiž člověk dělá sám sebe.

O původu řeči se pak vedou spory, je-li to výkon ryze lidský, nebo je slovo podle Janova evangelia božského původu. Také popis řeči není pouze logický. Věda si všímá toho, že slova nejsou jen pojmy, ale mají i obrazný a symbolický charakter. Taktéž se mezi jednotlivé speciální vědy rozděluje úkol obsáhleji vysvětlit fenomény řeči. Přesto se to vše stále pohybuje v rámci vnějších projevů řeči. Řeč je zvukový projev vnitřních hnutí mysli, je to výkon obrazně-pojmového předvádění, které provádí člověk. V rámci tohoto správného pojetí řeči se pohybují vždy všechna zkoumání řeči. Správnost tohoto pojetí spočívá na možnosti tyto charakteristiky kdykoli vykázat na fenoménech řeči. Toto pojetí vládne velmi dlouhou dobu, ale přesto nás nepřivádí k nejstaršímu bytostnému pojetí řeči a nevede k řeči jako řeči.

¹⁰⁰ Tamt.

Završenost mluvení v ryze vyřčené básni

Nejstarší bytostné pojetí řeči odkazuje k básníkům. Mluvení řeči najdeme jako završené v tom, co je vyřčeno. V tom se mluvení soustředí a shrnuje. Vyřčené je to jednotné a zářící v řeči, je to trvání a bytování mluvení. Ryze vyřčené znamená dokonalou završenost mluvení již od svého počátku – o to jde v básni. Proto Heidegger uvádí báseň Georga Trakla:

Zimní večer

*Sníh když padá do oken,
Dlouze znějí večer zvony,
Mnohým stůl je připravený,
Dům je dobře opatřen.*

...

*Jest i ten, kdo na cestách
Temnou stezkou k bráně schází.
Zlatě milostí strom vzchází
Z hlubin země chladných štáv.*

*Jest i ten, kdo na cestách
Temnou stezkou schází k bráně.
Milost svoji jeho ráně
Lásky něžná síla dá.*

*Tiše poutník vstupuje;
Bolest změnila práh v kámen.
V jeho čistém jasu plane
Chléb a víno na stole.*

*Ó, ta lidská poroba!
S anděly kdo bil se němý,
Svatým bolem donucený,
Chléb, víno ždá od Boha.*

Báseň je uvedena ve dvou verzích, z nichž ta na pravé straně je původní verzí, která byla později přepracována. Uvedení obou verzí posiluje náležitost Heideggerova výkladu básně. Ač se k původní verzi básně ve svém dalším výkladu nevrací, je dobré mít ho po celou dobu na zřeteli. Zvláště pak při shrnutí běžného výkladu básně, který se pak ukáže ještě více nepatřičným. Tato konkrétní báseň také nebyla vybrána náhodně, ale „proto, že je s to poskytnout jistým dále nevysvětlitelným způsobem některé plodné pokyny našemu pokusu o

výklad řeči.“¹⁰¹ Bylo by tedy chybou se domnívat, že postup je prostě takový, že když chceme zakusit řeč jako řeč, je třeba vybrat cokoli ryze vyřčeného, o ryze vyřčené jde vždy v jakékoli básni, tak nějakou vybereme a na kterékoli básni pak budeme s to vykázat, co je to řeč. Tak to není. Báseň Zimní večer tu slouží jako to, co ukazuje cestu naší zkušenosti, cestu k řeči. Na jejím místě by jistě mohla být i jiná báseň, ale cesta by pak byla jiná.

Vymezení vůči běžnému pojetí řeči

Heidegger v první fázi k básni přistoupí tak, že ji rozebere. Formálně má tři strofy, rým a metrum básně jsou jasně určitelné, všechna slova jsou srozumitelná. Básník používá zvláštní obrazy, které člověka překvapí, ale zároveň dodávají básni její půvab. Obsahově báseň popisuje zimní večer: Venku padá sníh a zní zvony, uvnitř je vše dobře opatřeno, vnějšek se dotýká vnitřku. V druhé strofě je protiklad putujících, kteří ještě nejsou doma u dobře opatřeného stolu, ale i ty vedou cesty domů do bezpečí. Třetí strofa pak zve tyto poutníky dovnitř a z připraveného stolu se pak stává stůl oltářní.

Toto je ale přeci rozbor, který odpovídá pojetí řeči, jako vyjadřování myšlenek nitra a popisu vidění světa, řeči jako lidského výkonu. Naším vodítkem je ale to, že řeč mluví. Je tedy třeba začít znovu a jinak. Báseň nepopisuje nějaký přítomný zimní večer. „Básní i tam, kde se zdá popisovat.“¹⁰² Básník tedy nechává vyvstat v našem představování obraz, který vyslovuje ze svého nitra. Toto vyslovené vyslovuje svůj obsah, a tak je řeč několikeré vyslovování. Řeč se již podruhé ukazuje jako výraz. Heidegger nechce popřít, že fenomény řeči lze podřadit pod výraz. Je to správný popis řeči, který nás však nedovede k její bytnosti. Proto je třeba se vrátit zpět a začít dbát našeho vodítka: Řeč mluví.

¹⁰¹ Tamt., str. 59

¹⁰² Tamt., str. 57

Přítomnost řeči

Dosavadní pokusy o výklad básně měly společné to, že vycházely ze starého paradigmatu, ze kterého od Aristotela řeč pojmáme. *Logos apofantikos* – věta oznamovací, zjevující, ukazovací je řeč, která nechává vyvstat řečené, jak se samo ukazuje.¹⁰³ Je to zároveň vodítko vládnoucího výkladu řeči. Pro Aristotela bylo toto východisko výhodné při zakládání logiky, jako vědy o vědecky správné, zdůvodněné řeči. Specifikem těchto vět je, že odkrývají nikoli smysl, nýbrž jsoucno ve způsobu jeho příručnosti. Zároveň odpovídají běžnému mínění o řeči, že se totiž týká skutečného a neskutečného, bytí a nebytí. Sdělení jsoucnostní konkréce je to, co chybí výpovědím, které nespádají pod *logos apofantikos*.

Heidegger se zde chce vymanit z této velmi úzké vládnoucí představy o řeči i vůči svému pojetí v *Bytí a čase*, aby se dostal k řeči, která je ve svém bytování přece daleko širší. Proto volí širší pojetí řeči, které stojí proti vládnoucímu pojetí řeči jako *logos apofantikos*. Tímto pojetím je volání (*Rufen*). Volání nemá jako svou základní charakteristiku bytí a nebytí, ale přibližování a oddalování ve smyslu toho, co se týká člověka. Je přibližováno něco, co pro nás má smysl, to, co nějak již známe, ale jako v dáli. Jedná se o významové přibližování a oddalování. Volání přibližuje volané, ale nezpřítomňuje ve smyslu nejbližšího okruhu přítomného, nýbrž do dálky, kde volané zůstává ještě nepřítomné. Významové přiblížení znamená přiblížení z významové oddálenosti do významové blízkosti k nám nyní a zde. Místo naskytnutí se volaného je do nepřítomnosti skrytá přítomnost; naskytnutí je srážka nyní, zde a pro nás. Důležitá pro pochopení zvláštní přítomnosti vyřčeného, které přeci není zde přítomné stejným způsobem jako přítomné věci, je Heideggerova charakteristika: „Přivolávání (*Herrufen*) volá do blízkosti. Přesto ale volání nevytrhuje volané

¹⁰³ Heidegger téma zpracovává v paragrafu 33 *Bytí a času*; Martin Heidegger: *Bytí a čas*, Oikoymenh, Praha 2008, str. 187

z oné dále, v níž je zavoláním (*Hinrufen*) udržováno. Volání volá v sobě samém, a proto vždy sem (*her*) i tam (*hin*); sem: do přítomna; tam: do nepřítomna.“¹⁰⁴

Výpověď ve smyslu *logos apofantikos* zachycuje věci takové, jaké jsou. Báseň zve věci, aby se člověka významově týkaly. Takto volá první strofa básně věci, aby se člověka týkaly. Místo, kam báseň věci volá, je do nepřítomnosti ukrytá přítomnost. V té jsou věci ve svých původních významech, v ní jsou věci jako věci. Tímto místem je řeč.

Událost součtveří

Jakým způsobem báseň věci volá? Padající vločky uvádí člověka pod nebesa. Zároveň způsobují, že zvonění klekání, které má vždy přesně vymezenou dobu, zní dlouze. V zimě je večer již tma a ta dává tušit nadcházející noc. Noc je nesnadnost lidského pobývání a zároveň zklidňující záře hvězd a měsíce, zklidnění žáru dne, ztišení zpěvu ptáků, zavírání květů. Noc přináší zklidnění a ztišení. Člověk se má chovat jinak než ve dne. Noc má oproti charakteru neskrytosti dne charakter skrytosti. Dimenze božství a dimenze smrti jsou dimenzí skrytosti – noci. Znění zvonů jako „klekání uvádí lidi jako smrtelné před božské.“¹⁰⁵ Stůl a dům vážou smrtelníky na zemi. Země a nebe spíše akcentují dimenzi neskrytosti – den. Avšak sama nebesa i znějící klekání ohlašují noc.

Takto volá báseň ve věcnění věci k prodlení jednosvornou vzájemnost součtveří. Tato jednosvorná vzájemnost znamená být spolu, být u sebe. Má charakter vroucnosti dotyku. Svornost součtveří je láska a radost mezi božským a smrtelným, zemí a nebem. Tím, že svým věcněním věci nechávají prodlít součtveří v jeho jednosvorné vzájemnosti, plodí svět. Jednotlivé komponenty součtveří jsou významové okraje světa. Věcnice věci rozestírají svět. Věci a svět

¹⁰⁴ Martin Heidegger: Řeč, in: Martin Heidegger: Básnický bydlí člověk, překlad Ivan Chvatík, Oikoymenh, Praha 2006, str. 59

¹⁰⁵ Tamt., str. 61

patří k sobě, je to vzájemná soupatřičnost věcí se světakrajinou a světa s věcnou tvářností. Věci „tím, že věcní, tvoří tvář světa.“¹⁰⁶ První strofa volá věci sem i tam, poroučí je zároveň světu, proto volá věci a zároveň volá svět.

Věci obdařují/podmiňují¹⁰⁷ smrtelníky

Na konci výkladu první strofy říká Heidegger tuto drobnou větu. Kdo je ale smrtelný a co je to *be-dingen*? Pro Heideggera je celoživotně důležitá otázka existence pobytu. Pozdní období je však v této otázce systémově odlišné od pozice ve fundamentální ontologii. „Programovým textem“¹⁰⁸ této proměny, ve kterém lze sledovat základní rysy nového stanoviska je přednáška *Vom Wesen der Wahrheit* původně přednesená v roce 1930.

Ve fundamentální ontologii je pobyt význačným jsoucnem, protože ne nejen vyskytuje, nejen se vztahuje k jiným jsoucňům, ale jde mu v jeho bytí o toto bytí samo.¹⁰⁹ Vztah pobytu ke jsoucňům již předpokládá vlastní sebeuchopení pobytu. To se ale neděje tak, jako uchopujeme ostatní jsoucna, nýbrž v rozpoložení (nálada). „... nálada přivádí pobyt před ,že‘ jeho ,tu“¹¹⁰. „Nálada vždy již odemkla ,bytí ve světě‘ jako celek a činí jakékoli zaměřování se na... teprve možným.“¹¹¹ Sebe vědomí je tedy před jakýmkoli předmětným vztahem a samo tedy předmětným vztahem není. Sebeuchopení se musí odehrávat jako uchopení sebe vůči nějaké celkovosti. Takové sebeuchopení nám

¹⁰⁶ Tamt.

¹⁰⁷ V němčině *be-dingen*; viz. *Tamt.*, str. 62

¹⁰⁸ Srv. Marie Pětová: Proměna pojetí „existence“ v přednášce *Vom Wesen der Wahrheit* a problém „naladění“; in: Ladislav Benyovszky, Jaroslav Novotný, Marie Pětová: Tři studie k problému naladění (*Stimmung*), Togga, Praha 2014, str. 53

¹⁰⁹ Martin Heidegger: *Bytí a čas*, Oikoymenh, Praha 2008, str. 28

¹¹⁰ Martin Heidegger: *Bytí a čas*, Oikoymenh, Praha 2008, str. 167

¹¹¹ Martin Heidegger: *Bytí a čas*, Oikoymenh, Praha 2008, str. 168

musí umožnit vztahovat se ke jsoucnům, celkovost musí do sebe přijímat jsoucna. Toto vše jsou komponenty toho, v jakém smyslu je jsoucí pobyt – ‚bytí ve světě‘. Proto také uchopení věcí jako prostředků, tedy ve struktuře něco jako něco (*etwas als etwas*).

V přednášce *Vom Wesen der Wahrheit* se ukazuje proměna tohoto pojetí. Každý vztah člověka ke jsoucímu předpokládá a děje se vždy již za situace zřejmosti a neskrytosti (*aletheia*) jsoucího.¹¹² Když pak Heidegger promýšlí bytnost této neskrytosti, naráží na to, že člověk je vždy její součástí, dotváří ji. „Bytí člověka znamená neskrytost, otevřenost jsoucího. Otevřenost jsoucího se neděje jinak než jen jako lidské vztahování se ke jsoucímu v situaci otevřenosti. Na druhou stranu člověk tuto otevřenost či neskrytost sám nevytváří, ale přijímá a přejímá, byť oním realizačním, tedy ‚dotvářivým‘ způsobem.“¹¹³ Lidský vztah ke jsoucnům předpokládá příslušnost člověka k neskrytosti a ta se děje jen jako lidský vztah ke jsoucnům. Zároveň to, že nám jsou jsoucna zřejmá, nemáme plně ve své moci. Je to vzájemný vztah podmíněnosti. Věci jsou tu pro člověka.

To, že otevřené pole není v moci člověka a že je jen přejímá, znamená, že člověk se musí uvolnit do tohoto otevřeného pole a nechat věci být tím, čím jsou. V tom spočívá svoboda, jako charakteristika bytí člověka, a sebeoddání jsoucímu, jako které se dotváří lidská příslušnost k neskrytosti. Tyto dva momenty tvoří jeden celek lidské existence.

Pokud se soustředíme jen na vztah ke jsoucnu, dospíváme k předmětnosti jako způsobu myšlení fundamentální ontologie, ale i celé západní metafyziky.

¹¹² Marie Pětová: Proměna pojetí „existence“ v přednášce *Vom Wesen der Wahrheit* a problém „naladění“; in: Ladislav Benyovszky, Jaroslav Novotný, Marie Pětová: Tři studie k problému naladění (Stimmung), Togga, Praha 2014, str. 55; srv. Martin Heidegger: O pravdě a bytí (*Vom Wesen der Wahrheit*), překlad J. Němec, Vyšehrad, Praha 1971, str. 25

¹¹³ Marie Pětová: Proměna pojetí „existence“ v přednášce *Vom Wesen der Wahrheit* a problém „naladění“; in: Ladislav Benyovszky, Jaroslav Novotný, Marie Pětová: Tři studie k problému naladění (Stimmung), Togga, Praha 2014, str. 56; srv. Martin Heidegger: O pravdě a bytí (*Vom Wesen der Wahrheit*), překlad J. Němec, Vyšehrad, Praha 1971, str. 23

Lidská příslušnost k neskrytosti se ale tímto vztahem jen dotváří, nelze ji na něj redukovat, nelze ji odtud myslet. Naopak je třeba předmětnost myslet z dění neskrytosti a promýšlet dění neskrytosti. Sama neskrytost se ve své realizaci skrývá ve prospěch neskrytosti jsoucna, je jí zakrývána. Proto se sama neskrytost ukazuje jako skrytost (*Léthe*). Vztah člověka ke jsoucímu je tedy zároveň vazbou ke skrytosti. „Necháním jsoucen být (*Sein-lassen des Seienden*) se odehrává vazba člověka na skrytost bytí v ne-skrytosti jsoucího – to je lidská ek-sistence, čili vy-stavenost jsoucímu v otevřeném poli, vystavenost neskrytosti jsoucího vcelku.“¹¹⁴

Vztah k neskrytosti je smrtelnost člověka. To znamená to, co člověka zakládá a realizuje se tak, že když už tu člověk je, je to to, čemu náleží, z čeho vychází a k čemu směřuje, ale co tu, pokud tu člověk je, není. Člověk jako příslušník k neskrytosti je smrtelný; neskrytost se pro nás neodehrává jako ona sama, ale tak, že pro nás věci mají smysl. Tím, že se nám ukazují věci, se odehrává náš vztah ke smrti.

Člověk jako smrtelník

Na základě začátku druhé strofy Heidegger krátce pojednává člověka jako smrtelníka. Zároveň se soustřeďuje na specifickou skupinu smrtelníků – na básníky. Druhá strofa totiž volá jen některé smrtelníky; ty, kteří „jsou mocni umírání jakožto pouti ke smrti. Ve smrti se usebírá nejvyšší skrytost bytí.“¹¹⁵

Smrtelník může zemřít; moci však neznamená žádnou modalitu bytí, nýbrž ryzí čekání, které přestává být tím, čím je, jakmile přijde to, na co čeká.

¹¹⁴ Marie Pětová: Proměna pojetí „existence“ v přednášce *Vom Wesen der Wahrheit* a problém „naladění“; in: Ladislav Benyovszky, Jaroslav Novotný, Marie Pětová: Tři studie k problému naladění (*Stimmung*), Togga, Praha 2014, str. 59

¹¹⁵ Martin Heidegger: Řeč, in: Martin Heidegger: Básnický bydlí člověk, překlad Ivan Chvatík, Oikoymenh, Praha 2006, str. 63

Proto se nazývá podržování smrti v oddálení. To, jak tu jsou věci, je to, jak tu není smrt. Lidská vazba na skrytost jako předpoklad vztahů k věcem světa je lidská smrtelnost. Smrt je schrána Nic a toto Nic v sobě ukrývá bytí, je tedy skryší bytí. Skrytost je tedy skryší bytí a v této skryší bytí bytují smrtelní.

Temná stezka básníkovy putování znamená, že společně se zohledňováním věcí zohledňuje i počátek. Básník se setkává s tím, s čím se setkávají smrtelníci, ale s ohledem na skrytost. Schraňuje věci v počáteční zřejmosti pro všechny lidi. Schraňuje pohled na to, s čím se setkáváme, jako pohled na to, co a jak to je v neskrytosti, a tím se snaží přinést hledisko neskrytosti pro všechny. Heidegger staví takto pojaté básnictví do protikladu se zařizováním se ve světě, jako dvě možnosti lidství. Zařizování se ve světě je předmětné myšlení nezohledňující neskrytost. Znamená: Činit to, co je nezbytné pro naše zachování ve světě. To ale vede k vyprazdňování smyslu a nakonec ústí v zajištění pouhých toků energie k sebezachování lidstva, což je jedna z charakteristik Heideggerova pojetí poslední fáze metafyziky – vlády Gestellu. Bez zohlednění neskrytosti nemají věci význam a jsou zničeny. Sebeudržující lidstvo nemá věci, není jimi obdařeno.

Střed a rozdíl

„Zlatě milostí strom vzchází z hlubin země chladných šťáv.“ je část druhé strofy básně, která volá sám svět. Strom milostí značí soupatřičnost jako zdárné odehrávání, to je odehrávání ve shodě se skrytostí, která věci překračuje, to znamená odehrávání ve shodě s božstvím. Jako takto pojatá nese „nezasloužený plod: ono posvátné, jež přeje smrtelným.“¹¹⁶ Přeje jim, protože celá neskrytost a zřejmost věcí člověku je pro člověka, a proto člověka potřebuje. Strom milostí ve svém čnění volá a proměřuje zemi a nebe a milost jako nezasloužený plod volá a

¹¹⁶ Tamt.

proměřuje božské a smrtelné. „Jejich jednosvorné součtveří je svět.“¹¹⁷ Takto volá druhá strofa svět k věcem. Důležité je si zde povšimnout i slova ‚zlatě‘. Zlato znamená jednak střed, a jednak prozařuje vše přítomné „ukrývají je do neskrytosti svého zjevování.“¹¹⁸ Volání zdůvěřňuje svět věcem a skrývá věci v záři světa, která jim skýtá jejich bytování. Svět a věci nejsou spojeny, ale vzájemně se prostupují, a tím vyměřují střed.

Střed je počátek a zároveň zprostředkovává. V tomto středu jsou svět a věci jednosvorné, jsou si vroucně oddané. „Vroucná oddanost světa a věci není splynutím.“¹¹⁹ Střed sjednocuje svět a věci ve vroucné oddanosti, vřelosti, lásce. Avšak není to splynutí, drží je pohromadě a zároveň nechává vyvstat to, co je jim vlastní. V jednosvornosti zůstávají svět a věci rozdělené. Ve středu vládne rozdíl (*Unter-Schied*). Čím vroucnější oddanost to je, tím více dává rozdíl vyniknout oběma komponentům. Střed není něco, co by přistupovalo ke světu a věcem dodatečně a spojovalo je. Naopak tím, že ve středu vládne rozdíl, teprve vynáší věci a svět v jejich specifikách: Nechává vyvstat věc v jejím věcnění do jejího vnitřního smyslu skýtní tvárnosti světu; nechává vyvstat svět do jeho vnitřního smyslu skýtní věcí. Rozdíl vyměřuje to, co je věcem a světu vlastní. „Roz-díl je pro svět a věc tím, co uvlastňuje (*ereignet*) věci k tomu, aby utvářely svět, co uvlastňuje svět k tomu, aby skýtal věci.“¹²⁰ To, co je v básni voláno je vlastně tento roz-díl. První strofa volá věci, druhá svět, třetí volá sám střed jednosvorné vroucné oddanosti, ve které vládne roz-díl.

Do tohoto středu, kde vládne roz-díl, tiše vstupuje poutník. Ticho odkazuje ke ztišení a zklidnění, usebrání. Smrtelný tiše vstupuje tam, odkud skrze roz-díl vystupují věci a svět, země, nebe, božští a smrtelní. Vstupuje do

¹¹⁷ Tamt.

¹¹⁸ Tamt., str. 65

¹¹⁹ Tamt.

¹²⁰ Tamt., str. 67

rozervy rozdílu ve středu jednosvorné vroucné oddanosti. Tuto pak pocítuje jako bolest.

Bolestná zkušenost, chudoba, smrt

Ve třetí strofě se volá střed jednosvorné vroucné oddanosti, kde vládne roz-díl. Zároveň se však skrze její verše udává ona zkušenost, ke které celá přednáška Řeč směřuje a jejíž výsledek bude, že se v čistém jasu zaskví věci ve své prostotě/svatosti (*Heiligkeit*). V přednášce Řeč se také nachází jeden z nejkonzentrovanejších a nejzajímavějších pokusů Heideggerova pozdního díla tuto zkušenost osvětlit. Verše třetí strofy zní:

Tiše poutník vstupuje;

Bolest změnila práh v kámen.

V jeho čistém jasu plane

Chléb a víno na stole.

Zkusíme nyní v krátkém přehledu shrnout, co se zde děje, než se pustíme do podrobnějšího vysvětlení. Bolest není tělesná ani duševní, ale duchovní. Jedná se o bolestnou zkušenost z nedostavování se uprchlých bohů. Bohové uprchli do skrytosti, tato bolest je tedy přímou vazbou na skrytost, je to bolest z nenaplnění, která však očekává naplnění v příštím. Je to bolest naladěná na radost. Bolest je základní naladění a připravenost na jiný počátek. Práh je to, v čem bytuje tato bolest neotupělá jako bolest. Práh nese střed významnosti světa, jak se jeví v každodennosti, a světa, jak je prožíván básnický (vnějšek a vnitřek). Bolest rve, je průrvou, jíž září čistý jas. Zároveň jako trpění v prahu jednotí vnitřek a vnějšek. Teprve tím, že poutník vstupuje přes práh, zazáří ve své podstatě a prostotě věci. Smrt jako skrytost či tajemství je tu, aniž by se ukazovala – je schránou bytí. Bolest je průrva do bytí, které tu jako skryté je jako smrt. Bolest je

zároveň nárys, který vymezuje a spájí součtveří světa. Když v bolesti dokáže člověk dosáhnout chudoby, tak efektem nebude vyprázdnění, ale dopřání věcí ze strany světa. Chudoba je postavení, do kterého se může člověk dostat jako do místa, kde je mu toto dáno, jako do místa daru. Chudoba znamená nic nevědět, nic nechtít a nic nemít. V tom se v bolesti ukazuje ponechanost (*Gelassenheit*) – ponechat věci, aby byly, odevzdanost tomu, co přichází.

Bolest, nebo také posvátná bolest (*heilige Schmerz*) vychází ze zkušenosti s útekem bohů. Heidegger vychází z Hölderlinova hymnu *Germania*, který říká: „Ty ne, ty blažené, co zjevili se,/ Obrazy boží v dávné zemi,/ Ty nesmím více přivolávat;“¹²¹. Heidegger se tomuto tématu podrobně věnoval v letech 1934 a 1935.¹²² Básník nesmí volat, zvěstovat (*Rufen*) uprchlé bohy. Zvěstování je ale základní smysl básnické promluvy, takže toho se vzdát nemůže. Zvěstuje tedy zříkání se zvěstování bohů.¹²³ Toto zříkání se, odříkání (*Versicht*) není pouhá negace. „Odříkáním nic neztrácíme. Odříkáním získáváme. Dává nám nevyčerpatelnou sílu prostoty.“¹²⁴ Taktéž toto odříkání není rozhodnutím básníka, ale je zaslechnutím básníka přesahujícího pokynu (*Wink*), takže se zříct zvěstování bohů musí.¹²⁵ Je to tedy zaslechnutí oslovení a odpovídání odříkáním. Zvěstování zvěstuje bohy jako nepřítomné, uprchlé „Do kraje tmy a nic z nich

¹²¹ Friedrich Hölderlin: Světlo lásky, překlad V. Mikeš, Československý spisovatel, Praha 1977, str. 60

¹²² Martin Heidegger: *Hölderlins Hymnen ‚Germanien‘ und ‚Der Rhein‘*, in: GA 39, Vittorio Klostermann, Frankfurt nad Mohanem 1989

¹²³ Tamt., str. 80, 81

¹²⁴ Martin Heidegger: *Aus der Erfahrung des Denkens (1910-1976)*, in: GA 13, Vittorio Klostermann, Frankfurt nad Mohanem 1983, str. 90

¹²⁵ Martin Heidegger: *Hölderlins Hymnen ‚Germanien‘ und ‚Der Rhein‘*, in: GA 39, Vittorio Klostermann, Frankfurt nad Mohanem 1989, str. 80; srv. také v Martin Heidegger: *Bytnost řeči (Das Wesen der Sprache)*, in: *Unterwegs zur Sprache*, GA 12, Vittorio Klostermann, Frankfurt nad Mohanem 1985, str. 159

nesvitne“¹²⁶, jak říká báseň. Z toho se bohové již nezjevují. Odříkání tedy situuje bohy do temného kraje, „kde se nic nezjevuje, neukazuje, nepromlouvá – do skrytosti (*Léthe*).“¹²⁷ Odříkání nás tak staví vstříc skrytosti, od-daluje ve skrytosti skryté bohy. Bohové zde zůstávají jako nedostavující se (*Ausbleibende*), zůstávají ve skrytosti. Zároveň tím odříkání přibližuje přítomnost jako bohy postrádající, a proto také očekávající, tedy významově vztaženou ke skrytosti. Tímto způsobem přítomnost jejich božství schraňuje.¹²⁸ Heidegger k tomu říká: „Chybění boha a božského je nepřítomnost. Ale nepřítomnost není žádné nic, nýbrž je to právě bytostná přítomnost skryté plnosti toho, co již bytovalo a co takto shromážděno bytuje, přítomnost skryté plnosti, kterou je teprve třeba si osvojit...“¹²⁹. Taková přítomnost prosvětlená skrytostí je významově bohatší, než rozsahově stejně velká přítomnost souhrnu toho, co se vyskytuje. Je to „do nepřítomna ukrytá přítomnost“, která je Heideggerem označena slovem příští (*Ankunft*),¹³⁰ je to „ne-skrytost (*a-létheia*) ve smyslu krajinou skrytosti významově určené zjevnosti (přítomnosti).“¹³¹ Taková je přítomnost básnické zvěsti.

Jak to ale souvisí s posvátnou bolestí? Básníková zkušenost s útekem bohů zpodobená jako zvěst příštího a myšlením pochopená jako odříkání staví proti

¹²⁶ Friedrich Hölderlin: Světlo lásky, překlad V. Mikeš, Československý spisovatel, Praha 1977, str. 60

¹²⁷ Ladislav Benyovszky: Bolestná zkušenost s útekem bohů, in: Ladislav Benyovszky, Jaroslav Novotný, Marie Pětová: Tři studie k problému naladění (*Stimmung*), Togga, Praha 2014, str. 88

¹²⁸ Martin Heidegger: *Hölderlins Hymnen ‚Germanien‘ und ‚Der Rhein‘*, in: GA 39, Vittorio Klostermann, Frankfurt nad Mohanem 1989, str. 95

¹²⁹ Martin Heidegger: Dopis mladému studentovi, in: Martin Heidegger: Básnický bydlí člověk, překlad Ivan Chvatík, Oikoymenh, Praha 2006, str. 41

¹³⁰ Martin Heidegger: Řeč, in: Martin Heidegger: Básnický bydlí člověk, překlad Ivan Chvatík, Oikoymenh, Praha 2006, str. 61

¹³¹ Ladislav Benyovszky: Bolestná zkušenost s útekem bohů, in: Ladislav Benyovszky, Jaroslav Novotný, Marie Pětová: Tři studie k problému naladění (*Stimmung*), Togga, Praha 2014, str. 93

sobě dvě zcela odlišné přítomnosti: Významově si zde čelí ohlašovaná a očekávaná avšak nepřítomná významově naplněná přítomnost příštího a významově vyprázdněná přítomnost aktuálně se vyskytujícího; skrytost (*Léthe*), k ní významově vztažená přítomnost (*a-létheia*) a výskyt. „Bytuje-li však bytí tak, že se zjevovat na jsoucnu odmítá..., pak připraveností na toto odmítání se zjevovat může být jen odříkání. Odříkání ... se děje jako nejvznešenější forma nabývání“¹³², totiž jako „budující očekávání“¹³³. Odříkání se tak stává dějištěm rozhodnutí, zda „pokynu posledního boha“¹³⁴ člověk uposlechně a odpoví. „... bůh čeká... na skok člověka do pobývání.“¹³⁵ Odříkání jako zvěstování příštího má nutně charakter snášení (*entragen*) a trpění (*leiden*) nedostavování se oddalovaného. Zkušenost, kterou zvěst příštího zpodobuje je tedy bolestná. „Toto volání je zpodobování rozporu mezi otevírající se připraveností a nedostavováním se vyplnění. Snášení takového rozporu je bolest, trpění ...“¹³⁶ Bolest je pak určena jako základní naladění (*Grundstimmung*).¹³⁷ Naladění zde znamená uvést se „v soulad odevzdání se (*Gelassenheit*) důvěrné blízkosti s tím, co se skrývá, skrývá však tak, že se tím zároveň schraňuje pro počáteční zvěst.“¹³⁸ Bolest jako základní naladění očekává příští, očekává naplnění, které se

¹³² Martin Heidegger: *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, GA 65, Vittorio Klostermann, Frankfurt nad Mohanem 1994, str. 22

¹³³ Tamt., str. 405

¹³⁴ Tamt., str. 410

¹³⁵ Tamt., str. 417

¹³⁶ Martin Heidegger: *Hölderlins Hymnen ‚Germanien‘ und ‚Der Rhein‘*, in: GA 39, Vittorio Klostermann, Frankfurt nad Mohanem 1989, str. 81

¹³⁷ Tamt., str. 78-104

¹³⁸ Martin Heidegger: *Bytnost řeči*, in: Martin Heidegger: *Unterwegs zur Sprache*, GA 12, Vittorio Klostermann, Frankfurt nad Mohanem 1985, str. 159

nedostavuje. Je tedy bolestí „naladěnou na radost“¹³⁹ z naplnění. Jako takto pojatá je bolest prostoupena „vroucností (*Innigkeit*), jež prostupuje postrádání a očekávání toho, co se nedostavuje (*Ausbleibt*) stejně jako radost z jeho důvěrné blízkosti, a tím obé významově jednotí.“¹⁴⁰ Heidegger pak takovouto bolest naladěnou na radost označuje jako posvátnou, či jako posvátný smutek.

Z předchozího už možná vysvítá, co znamená Heideggerovo vymezení bolesti: „Bolest rve. Bolest je rozerva. ... Bolest sice rozevívá, odděluje, ale tak, že zároveň všechno táhne k sobě a v sobě usebírá.“¹⁴¹ Bolest rve každodenní obstarávatelský život mezi výskyty a opět spojuje obstarávatelské významy s jejich založením. Nově rozevívá světskou souvislost v jejích významových ohledech – skrytost, přítomnost ve smyslu vyskytujícího se a přítomnost ve smyslu příštího. Aniž by je dialekticky zprostředkovala, drží je ve vzájemné odloučenosti, což způsobuje napětí, které trpí, a zároveň je svou vroucností drží v jednotě. Tak je třeba chápat to, že je bolest základní nárys (*Vorriss*) součtveří světa. Tento nárys je nárys rozervaností probleskujícího světa příznivého věcem. Bolest je tak jedním ze tří znamení, kterými o sobě dává vědět nová světská souvislost: Bolest je její základní nárys; smrt (*Tod*) je skryší, tedy tím, jako co, nepoznáno, v oboru toho, co je nám dostupné, vystupuje; a konečně chudoba (*Armut*)¹⁴² je uvolněním do příslušnosti k němu ve smyslu ponechanosti (*Gelassenheit*).¹⁴³

¹³⁹ Martin Heidegger: Slovo, in: Martin Heidegger: *Unterwegs zur Sprache*, GA 12, Vittorio Klostermann, Frankfurt nad Mohanem 1985, str. 221

¹⁴⁰ Ladislav Benyovszky: Bolestná zkušenost s útekem bohů, in: Ladislav Benyovszky, Jaroslav Novotný, Marie Pětová: Tři studie k problému naladění (*Stimmung*), Togga, Praha 2014, str. 113; srv. také ¹⁴⁰ Martin Heidegger: Slovo, in: Martin Heidegger: *Unterwegs zur Sprache*, GA 12, Vittorio Klostermann, Frankfurt nad Mohanem 1985, str. 222

¹⁴¹ Martin Heidegger: Řeč, in: Martin Heidegger: *Básnický bydlí člověk*, překlad Ivan Chvatík, Oikoymenh, Praha 2006, str. 69

¹⁴² V pojetí chudoby u pozdního Heideggera je nápadná inspirace pojetím chudoby u Mistra Eckharta (nic nevědět, nic nemít, nic nechťtít). Při pojednávání ponechanosti (*Gelassenheit*) Heidegger dokonce tuto

Co je zde práh, pochopíme z Heideggerových slov: „Bolest je spárou rozervy. Toto pojítka je práh.“¹⁴⁴ Heidegger upozorňuje na to, že verš „Bolest změnila práh v kámen“ je jediný v celé básni v minulém čase.¹⁴⁵ To proto, že poslední dva verše předpokládají, že již bolest práh změnila v kámen. Práh je to, co nese celou bránu, musí vydržet a být tvrdý. Až v jeho čistém jasu se mohou zaskvít chléb a víno na stole. Ač už byly dříve připraveny, až v čistém jasu prahu se zaskvějí. Práh je to, co spojuje, je to vroucí jednosvornost, která drží významové komponenty celé stavby (skrytost, přítomnost ve smyslu ne-skrytosti a přítomnost ve smyslu výskytu). Práh zároveň „rozevírá rozmezí, střed oněch dvou, v sobě rozdílných.“¹⁴⁶ Tímto rozevřeným středem prosvítá nová světská souvislost, svět příznivý věcem, a tak práh vynáší a předává věcem jejich prostotu a posvátnost (*Heiligkeit*). Když vyjdeme z charakteristiky bolesti jako posvátné, to je naladěné na radost, je toto předání věcem jejich posvátnosti a prostoty „vyjasnění, rozradostnění, vyčásení – ‚Auf-heiterung‘ – a zároveň ztišení (*Stillen*) světské souvislosti.“¹⁴⁷ Pevnost a tvrdost dává prahu bolest, práh je jejím soustředěním a shrnutím. Bolest se tedy zkameněním stává prahem.

inspiraci přiznává (Martin Heidegger: *Gelassenheit*, Neske, Pfullingen 1959, str. 36), i když se od Eckharta v dílčích ohledech explicitně odlišuje.

¹⁴³ Ladislav Benyovszky: Bolestná zkušenost s útekem bohů, in: Ladislav Benyovszky, Jaroslav Novotný, Marie Pětová: Tři studie k problému naladění (*Stimmung*), Togga, Praha 2014, str. 118; Všechna tři znamení pojednává Heidegger v: Martin Heidegger: *Einblick in das was ist*, in: Martin Heidegger: *Bremer und Freiburger Vorträge*, GA 79, Vittorio Klostermann, Frankfurt nad Mohanem 1994, str. 57

¹⁴⁴ Martin Heidegger: Řeč, in: Martin Heidegger: *Básnický bydlí člověk*, překlad Ivan Chvatík, Oikoymenh, Praha 2006, str. 69

¹⁴⁵ Tamt.

¹⁴⁶ Tamt.

¹⁴⁷ Ladislav Benyovszky: Bolestná zkušenost s útekem bohů, in: Ladislav Benyovszky, Jaroslav Novotný, Marie Pětová: Tři studie k problému naladění (*Stimmung*), Togga, Praha 2014, str. 134

Zkamenění je ztišení, a to znamená „skrytí – totiž v pouhou mez, práh – v prospěch světa/svitu příznivého věcem.“¹⁴⁸

Souzvonnost

Ztišení završuje bolestnou zkušenost. Ve ztišení se skryje bolest svým zkameněním v práh a nechá tak zazářit přítomnost ve smyslu neskrytosti. Zazáří tak svit světa příznivého věcem a v něm věci jako poskytující tvářnost světu. „Rozdíl nechává věcnění věci spočívat ve světování světa. Rozdíl vyvlastňuje (*ereignet*), propouští věc do klidu součtveří.“¹⁴⁹ Klid součtveří je soulad věcnění věcí a světování světa, prostota, posvátnost (*Heiligkeit*) věcí, jako je chléb a víno na stole.

Věci jsou velkolepé a vznešené ve své zdárnosti právě tehdy, když jsou prosté, prosté různých významů, samy sebou, prostě. A to je v prostotě vyřčeného – v básni. Klid a soulad ztišení je možný pouze v řeči. A bytností mluvení a řeči je takto zvýznamňovat, zvat (*Heissen*). Řeč mluví „zvouc vyzvané, věc-svět a svět-věc, aby přišlo do rozmezí rozdílů. Co je takto vyzváno, je poručeno¹⁵⁰ rozdílu samému, aby z něho přišlo.“¹⁵¹ A dále Heidegger shrnuje událost, která se přihodí v rozdílu: „Dvojnásob tiší rozdíl: věci k věcnění a svět k světování. Věc a svět takto ztišeny nikterak rozdílu neunikají. Spíše jej uschovávají v ono tišení, jako které on sám je tichem.“¹⁵² Takto rozdíl tím, že tiší

¹⁴⁸ Tamt., str. 140

¹⁴⁹ Martin Heidegger: Řeč, in: Martin Heidegger: Básnický bydlí člověk, překlad Ivan Chvatík, Oikoymenh, Praha 2006, str. 73

¹⁵⁰ Zde se nabízí i v souvislosti s Heideggerovým dalším vysvětlením slova 'poručit' spojení s významem ponechanosti (*Gelassenheit*).

¹⁵¹ Martin Heidegger: Řeč, in: Martin Heidegger: Básnický bydlí člověk, překlad Ivan Chvatík, Oikoymenh, Praha 2006, str. 73

¹⁵² Tamt.

věci a svět k tomu, co je jim vlastní, volá je do středu jejich vzájemné oddanosti, kterým je on sám. Takto je v sobě usebírání. To je výzva rozdílu a zároveň mluvení řeči – „souzvon ticha“ (Das Geläut der Stille).

Souzvon ticha není výlučně lidská záležitost, naopak vše lidské je ve svém bytování řečové. Lidské bytování je z mluvení řeči dospívající ke svému vnitřnímu smyslu. To řečové užívá a potřebuje (*brauchen*) to lidské, aby jako souzvon ticha opravdu zaznělo. Řeč není ničím lidským, ale potřebuje lidské. Lidé bydlí v řeči. Lidské mluvení je prolomení ticha a jeho ozvučení. Lidé jako smrtelní jsou však schopni svým způsobem ke znělému mluvení jen pokud jsou poslušni a naslouchají souzvonu ticha. „Způsob pak, kterým smrtelní, povolání do roz-dílu z něj samého, sami mluví, je: odpovídání.“¹⁵³ Odpovídání je vždy příslušný nápěv (*mélös*). Básnický zpěv¹⁵⁴ je ten lidský způsob odpovědi, v němž se v ryzím setkáváme se zvučností ticha, s mluvením řeči. Všechno další každodenní mluvení je již jen „zapomenutou, a proto opotřebenou básní“¹⁵⁵, z níž už souzvon ticha jen sotva zaznívá. Lidské ozvučení souzvonu ticha je prolomení ticha a jako takové náleží k bolesti, která je naladěním. Odpovídání musí zdrženlivě naslouchat naladěno na výzvu roz-dílu bolestí. Musí být takto předchůdně připraveno. „Zdrženlivé (krok zpět) předcházení určuje způsob a nápěv, jímž smrtelní odpovídají roz-dílu. Tímto způsobem bydlí smrtelní v mluvení řeči.“¹⁵⁶

¹⁵³ Tamt., str. 77

¹⁵⁴ Dále k básnickému zpěvu: Martin Heidegger: Bytnost řeči, in: Martin Heidegger: *Unterwegs zur Sprache*, GA 12, Vittorio Klostermann, Frankfurt nad Mohanem 1985

¹⁵⁵ Martin Heidegger: Řeč, in: Martin Heidegger: *Básnický bydlí člověk*, překlad Ivan Chvatík, Oikoymenh, Praha 2006, str. 75

¹⁵⁶ Tamt., str. 79

3. Kapitola

Celkové shrnutí pojetí zkušenosti u pozdního Heideggera

Heideggerova filosofie je v celé své šíři promýšlením jediné otázky – otázky po bytí. Jeho metoda vychází z fenomenologie a od začátku se vyznačuje přísným promýšlením otázky, bez toho, aby se otázka nějak měnila pod vlivem nánosů interpretací, které západní myšlení za svou dlouhou historii nashromáždilo a kterých si často ani nevšimneme, protože nám připadají zcela samozřejmé a implicitně je předpokládáme. Toto dbaní otázky v její ryzí podobě pak určuje postup Heideggerova myšlení, kdy se přísně drží půdy zkušenosti veden stále svou otázkou.

Heideggerovo myšlení vychází vždy ze zkušenosti a její role v jeho myšlení celou dobu posiluje a roste. Bylo by chybou oddělovat jeho filosofii přísně na ranou a pozdní, protože pozdní předpokládá ranou, spočívá na ní a dále ji rozvíjí. Ani v raném období fundamentální ontologie se nikdy nejedná o systematický projekt čistého myšlení, nýbrž o základní otázku, která nás vede k prodělání zkušenosti, jejíž strukturu promýšlíme se stálým zřetelem k čistotě základní otázky; to znamená za stálého dbaní na to, zda naše promýšlení struktury prodělané zkušenosti opravdu odpovídá položené původní základní otázce. A z tohoto přístupu Heidegger nikdy neslevil. Jeho myšlení se děje právě zkušeností. Tato zkušenost je zkušeností myšlení.

V pozdní Heideggerově filosofii nabývá zkušenost na důležitosti natolik, že je možno říct, že „to, před čím jakožto před ‚Heideggerovou pozdní filosofií‘ stojíme, není žádný systém, či stanovisko, nýbrž zkušenost myšlení (*Erfahrung des Denkens*).¹⁵⁷

¹⁵⁷ Ladislav Benyovszky: Bolestná zkušenost s útekem bohů, in: Ladislav Benyovszky, Jaroslav Novotný, Marie Pětová: Tři studie k problému naladění (Stimmung), Togga, Praha 2014, str. 77

Zkušenost jako cesta

Obrovský význam zkušenosti v Heideggerově myšlení můžeme vidět v tom, že v jeho pozdním období už není nikdy cílem „primárně ‚pojedenání témat‘, ‚řešení problémů‘ či ‚výklad myslitelů‘, nýbrž dosažení proměny autorova i čtenářova myšlení.“¹⁵⁸ Heidegger vede čtenáře pečlivě po cestě prodělání zkušenosti myšlení, která ho zcela změní. Zkušenost je pak přechodem (*Über-gang*) k celkové proměně myšlení.

Zkušeností míní Heidegger cestu (*Weg*). „Zakoušet (*Erfahren*) znamená (*heisst*) v přesném slova smyslu: *enduo assequi*: za pochodu, na cestě něčeho nabýt (*erlangen*), dosáhnout toho chůzí po cestě.“¹⁵⁹ „Mít s něčím zkušenost znamená, ať už to je věc, člověk, či bůh, že se nám něco přihodilo, že nás něco zasáhlo, zachvátilo, ‚rozhodilo‘ a proměnilo. Hovoříme-li o tom, že zkušenost ‚učíníme‘, neznámá tento obrat, že ji provádíme; ‚učinit‘ zde znamená: přestát a přetrpět, to, co nás zasáhlo, vnímavě přijmout a vzít na sebe...“¹⁶⁰

Na cestu se vydáváme po té, co nás něco zasáhne nebo osloví, něco se nás dotkne. Celá další cesta zkušenosti je pak odpovědí, ve smyslu přetrpět a vnímavě vzít na sebe. V tom se ukazuje pasivní charakter zkušenosti jako toho, co je třeba přetrpět, a zároveň její charakter proměňující, jako toho, co máme vnímavě přijmout a vzít na sebe. Člověk je pak jiný, než byl předtím.

Je důležité si všimnout, že oslovit nás může cokoli, ať už je to džbán na stole, báseň, druhý člověk, nebo dokonce bůh. Heideggerovo pojetí zkušenosti se

¹⁵⁸ Tamt., str. 76

¹⁵⁹ Martin Heidegger: Bytnost řeči, in: Martin Heidegger: *Unterwegs zur Sprache*, GA 12, Vittorio Klostermann, Frankfurt nad Mohanem 1985, str. 159

¹⁶⁰ Tamt., str. 149

neomezují jen na některé zkušenosti. Ale na kteroukoli zkušenost a dokonce na lidskou zkušenost v celku. Vychází z každodenní zkušenosti jako životní cesty. Pojem každodenní zkušenosti „máme za původní, jakkoli na něm spočívá i pojem mystický, případně náboženský.“¹⁶¹

K náboženskému rozměru svého myšlení se Heidegger vyjadřuje při odpovědi na otázku: „Jak vstupuje Bůh do filosofie?“ „Bůh vstupuje do filosofie, protože ta zapomíná bytí, redukuje bytí na jsoucno a potřebuje pak nějaké poslední uzavření, nějakou *summa causa*, jež je současně *causa sui*.“ „K tomuto Bohu se člověk nemůže modlit, ani mu nemůže obětovat. Před *causa sui* nemůže člověk v bázi padnout na kolena, ani před ní nemůže hrát a tančit. Proto je bezbožné myšlení, které se musí vzdát Boha jako ...*causa sui*, božskému Bohu možná blíže.“¹⁶² V jakém smyslu je pak blíže napovídá celková podobnost Heideggerova pojetí zkušenosti se zkušeností mystickou. Několikrát jsme během výkladu narazili na Mistra Eckharta, ale Heidegger též například ve svých přednáškách *Der Satz vom Grund* vychází z básně slezského barokního mystika Angela Silesia.¹⁶³

Je tedy třeba mít stále na paměti, že Heidegger zakládá své pojetí zkušenosti zcela široce. K proměně myšlení, kterou hlásá, by tedy mělo docházet v každé zkušenosti. Vše bychom měli zakoušet jako dar skrytého božství nám smrtelným tady na zemi pod nebem. Veškerá zkušenost by měla být založena v události uvlastnění součtveří.

¹⁶¹ Ladislav Benyovszky: Bolestná zkušenost s útekem bohů, in: Ladislav Benyovszky, Jaroslav Novotný, Marie Pětová: Tři studie k problému naladění (Stimmung), Togga, Praha 2014, str. 77, pozn. 7

¹⁶² Martin Heidegger: *Identität und Differenz*, Pfullingen 1978, str. 70

¹⁶³ Martin Heidegger: *Der Satz vom Grund*, GA 10, Vittorio Klostermann, Frankfurt nad Mohanem 1997

Připravenost a cesta domů

Tato cesta zkušenosti zároveň prochází přípravou na celkovou proměnu, kterou budujeme tím, že promýšlíme přísně a důsledně to, co nás oslovilo, a vnímavě bereme na sebe to, co jako nárok na nás toto oslovující klade. To se v myslitelské zkušenosti děje v dialogu s filosofickou tradicí, kdy se vždy znovu snažíme dostat k původní zkušenosti, ze které tato tradice vyšla, abychom mohli plně znovu zakusit tento počátek a znovu myslet v něm obsažené původní a doposud však nemyšlené možnosti.

V tomto smyslu má myslitelská zkušenost podobu „skoku (*der Sprung*) či kroku zpět (*der Schritt zurück*), totiž ze situace, ve které se za „nynějšího stavu světa“ myšlení nachází...“¹⁶⁴ Staví se tak do opozice k určení pokrok (*der Fortschritt*) ve smyslu dalšího rozvíjení metafyzikou určeného směru myšlení. Myšlení se tak „staví mezi možnost pokračovat v dosavadní realizaci a možnost proměnit svou povahu jako mezi dvě vzájemně různé cesty“ (*unter-wegs*).¹⁶⁵

Krokem zpět se dostáváme ale do svých počátečních možností, ze kterých jsme vyšli, skokem se ocitáme tam, kde vždy již jsme. Naše cesta vede zpět domů, to je tam, kde má vše původní a nám důvěrně blízký význam, kde se „svět otevírá v těch základních a původních významech, které mu přísluší jako místu, kde jakožto lidé vždy již „žijeme a umíráme““¹⁶⁶ – do souladu (*Stimmung*) země, nebe, božských a smrtelných.

V tomto souladu se ohlašuje i základní naladění, ve kterém se nacházíme. V napětí mezi výše zmíněnými dvěma cestami je tato zkušenost pocíťována jako

¹⁶⁴ Ladislav Benyovszky: Bolestná zkušenost s útekem bohů, in: Ladislav Benyovszky, Jaroslav Novotný, Marie Pětová: Tři studie k problému naladění (*Stimmung*), Togga, Praha 2014, str. 79

¹⁶⁵ Tamt., str. 80

¹⁶⁶ Tamt.

bolest (*Schmerz*). Bolest ve smyslu trpění a snášení ztráty dosavadních významů světské souvislosti – zřikání se toho (*Verzicht*). Na druhou stranu je tato bolest naladěná na radost, protože je v očekávání toho co přijde, příštího (*Ankunft*). Jako takovou ji Heidegger označuje jako posvátnou (*heilige Schmerz*). Posvátnou bolestí „dochází k obnovení souladu země, nebe, božských a smrtelných.“¹⁶⁷ V tomto smyslu nás bolestná zkušenost připravuje na přijetí nového počátku.

Proměna z příhodného

Pokud vyjdeme z této bolestné zkušenosti a budeme se dívat z jejího naladění,¹⁶⁸ zazáří nám celá světská souvislost ve svých původních významech. Svět jako vroucí vzájemná jednosvornost součtveří osvítí věci, které mu dávají prodlít jako nezasloužené dary nebe a země, které darovali božští ze skrytosti do neskrytosti nám smrtelným.

Tato událost se přihodí a uvlastní (*Ereignis*) svět jako příznivý věcem a věci dávající tvářnost světu. Ukáže, že vše se člověka týká a vše je tu jako dar skrytého božství právě pro člověka. Dar skrytosti vycházející z vroucí jednosvornosti součtveří do přítomnosti jako neskrytosti, tedy jako zjevné a příznivé lidem jako smrtelným.

Odpovídání a schraňování

Povolán na cestu zkušenosti byl člověk výzvou, která pramenila z vroucí jednosvorné oddanosti roz-dílu a v posledku ze skrytosti, která je zde ukryta.

¹⁶⁷ Tamt.

¹⁶⁸ Tzn. Skryje-li se bolest ve prospěch nové světské souvislosti. Tím ji odhalí.

Naladěn posvátnou bolestí zakusil věci a svět v jejich původních významech. Jaká je poté odpověď člověka na výzvu?

V rozboru přednášky Řeč se nám ukázalo, že „Zdrženlivé (krok zpět) předcházení určuje způsob a nářev, jímž smrtelní odpovídají roz-dílu. Tímto způsobem bydlí smrtelní v mluvení řeči.“¹⁶⁹ Odpovídáním člověka se ukázala řeč ve své nejvyšší formě básnického zpěvu. Není to však jediná možná odpověď, i když každá odpověď člověka musí být zdrženlivým předcházením a nasloucháním. V prvním počátku, tedy v raném Řecku, byl člověk „...určen jakožto opatrovatel neskrytosti jsoucna“¹⁷⁰ „Pro rané Řeky bytí nebylo cosi předem daného a samozřejmého, nýbrž bylo tím, co je přivádělo k údivu. V údivu ... je obsaženo to, že bytí trvá u sebe, tedy je v něm obsaženo ustupování za to, co se ukazuje, a současně přitahování a zasažení září. Takto naladěný člověk ví, že neskrytost se nedává sama sebou, nýbrž že ji musí opatrovat. Opatruje jsoucno v jeho neskrytosti tak, že mu jde v ústrety svým dílem jako tím, co je člověk schopen vykonat. Za takové dílo pokládá Heidegger díla myšlení, umění, básnění a zakládání státu.“¹⁷¹ Je tedy možné odpovídat i dalšími způsoby, které však vždy patří mezi ryze lidské způsoby odpovídání.

Odpovídání člověka nově určuje jeho bytnost. Ta pak spočívá v jeho blízkosti k bytí. Člověk je pak „strážcem otevřenosti bytí“¹⁷² nebo též „pastýřem bytí“¹⁷³. K tomu je potřeba, aby se člověk skrze zkušenost změnil z pána jsoucna,

¹⁶⁹ Martin Heidegger: Řeč, in: Martin Heidegger: Básnický bydlí člověk, překlad Ivan Chvatík, Oikoymenth, Praha 2006, str. 79

¹⁷⁰ Martin Heidegger: *Grundfragen der Philosophie. Ausgewählte Probleme der Logik*, GA 45, Vittorio Klostermann, Frankfurt nad Mohanem 1984, str. 189

¹⁷¹ Reiner Thurnher: Martin Heidegger, in: Thurnher, Röd, Schmidinger: *Filosofie 19. a 20. století III*, Oikoymenth, Praha 2009, str. 357

¹⁷² Martin Heidegger: *Grundfragen der Philosophie. Ausgewählte Probleme der Logik*, GA 45, Vittorio Klostermann, Frankfurt nad Mohanem 1984, str. 190

¹⁷³ Martin Heidegger: *Wegmarken*, GA 9, Vittorio Klostermann, Frankfurt nad Mohanem 2004, str. 342

či pána země na strážce neskrytosti (pravdy bytí), „jak to vyplývá z ,dbalé pozornosti k bytí“.“¹⁷⁴ Vztah člověka a bytí je vzájemný. Bytí člověka potřebuje jako přístřeší pro svůj příchod, který se ohlašuje v příštím (*Ankunft*). Proto člověka „vystavuje nouzi opuštěnosti bytím, aby mu připomenulo jeho vztah k bytí.“¹⁷⁵

Jak se má člověk změnit z pána jsoucná na pastýře bytí? Protrpěním posvátně bolestné zkušenosti a svým odpovídáním. Tak člověk buduje svou připravenost v radostném očekávání příštího – příchodu bytí. Člověk „se může stát pastýřem bytí jenom tehdy, je-li místem nicoty.“¹⁷⁶ Smrt se nám v našem výkladu ukázala jakožto schrána Nic skrýší bytí. Člověk se musí změnit uvědoměním si své konečnosti a v tom, že s ní je svolný. Smyslem každé zkušenosti je připravit člověka jako smrtelníka na příchod bytí v příštím.

¹⁷⁴ Reiner Thurnher: Martin Heidegger, in: Thurnher, Röd, Schmidinger: *Filosofie 19. a 20. století III*, Oikoymenth, Praha 2009, str. 359

¹⁷⁵ Tamt., str. 360

¹⁷⁶ Martin Heidegger: *Holzwege*, GA 5, Vittorio Klostermann, Frankfurt nad Mohanem 2003, str. 348

Závěr

Heideggerova pozdní filosofie není změna stanoviska, pojednávání dílčích problémů, výkladem básní. Není ani odmítnutím systému fundamentální ontologie. Důležité uvědomění, které přišlo v Obratu, je zkušenost toho, na čem celý systém fundamentální ontologie stojí. Od té doby se Heidegger snažil přivést své čtenáře a posluchače k „prodělání“ proměny myšlení myslitelskou zkušeností. Tato zkušenost je pro Heideggerovu pozdní filosofii natolik zásadní, že lze říct, že celá jeho pozdní filosofie je právě touto zkušeností myšlení.

Zkušenost je pro Heideggera cesta, která proměňuje člověka, svět, věci, vše tím, že se člověka dotýká, volá ho a člověk odpovídá. Člověk v tomto vztahu je příjemcem a zároveň svým odpovídáním vše dotváří. Volání ve zkušenosti zaznívá ze skrytosti. Volání a odpovídání zkušenosti tedy realizuje vzájemný vztah člověka ke skrytosti a skrytosti k člověku, staví je do vzájemné blízkosti, která však v sobě podržuje dálku. Naladění člověka na skrytost se ukázalo jako posvátná bolest.

Výsledkem zkušenosti myšlení je proměna – zazáření světa příznivého věcem a v jeho svitu zářících věcí jako toho, co nechává svět prodlévat jako vroucnou jednosvornost součtveří – nebe, země, božských a smrtelných. Věci se pak ukazují jako dary země a nebe, které dávají božští smrtelným jako dar. Lidské odpovídání, které celou zkušenost završuje, se ukázalo jako ozvučení souzvonu ticha ve zdrženlivém předcházení výzvě.

Smyslem takto pojaté proměňující zkušenosti myšlení je budovat připravenost na příchod bytí, který se ohlašuje v posvátné bolesti. Zároveň je smyslem nalezení lidské bytnosti, jíž je být přístřeškem a pastýřem bytí v jeho příštím příchodu.

Seznam použité literatury

- Martin Heidegger: *Bytí a čas*, překlad I. Chvatík a kol., Oikoymenh, Praha 2008
- Martin Heidegger: *Seminare*, GA 15, Vittorio Klostermann, Frankfurt nad Mohanem 1986
- Martin Heidegger: *Vorträge und Aufsätze*, GA 7, Vittorio Klostermann, Frankfurt nad Mohanem 2000
- Martin Heidegger: *Was heisst denken?*, Vittorio Klostermann, Frankfurt nad Mohanem 2002
- Martin Heidegger: *O humanismu*, Ježek, Rychnov nad Kněžnou 2000
- Martin Heidegger: *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges*, in: GA 16, Vittorio Klostermann, Frankfurt nad Mohanem 2000
- Martin Heidegger: *Bremer und Freiburger Vorträge*, GA 79, Vittorio Klostermann, Frankfurt nad Mohanem 1994
- Martin Heidegger: *Bytnost řeči*, in: Martin Heidegger: *Unterwegs zur Sprache*, GA 12, Vittorio Klostermann, Frankfurt nad Mohanem 1985
- Martin Heidegger: *Co znamená myslet?*, překlad Petr Fišer a Ivan Chvatík, Oikoymenh, Praha 2014
- Martin Heidegger: *Gelassenheit*, Neske, Pfullingen 1959
- Martin Heidegger: *Věc*, in: Martin Heidegger: *Básnický bydlí člověk*, překlad Ivan Chvatík, Oikoymenh, Praha 2006
- Martin Heidegger: *Co je metafyzika?*, Oikoymenh, Praha 1993
- Martin Heidegger: *Kant a problém metafyziky*, Filosofia, Praha 2004
- Martin Heidegger: *„Už jen nějaký bůh nás může zachránit“*, Oikoymenh, Praha 2012
- Martin Heidegger: *Nietzsche*, Vittorio Klostermann, Frankfurt nad Mohanem 1997
- Martin Heidegger: *Řeč*, in: Martin Heidegger: *Básnický bydlí člověk*, překlad Ivan Chvatík, Oikoymenh, Praha 2006

Martin Heidegger: *O pravdě a bytí (Vom Wesen der Wahrheit)*, překlad J. Němec, Vyšehrad, Praha 1971

Martin Heidegger: *Hölderlins Hymnen ‚Germanien‘ und ‚Der Rhein‘*, in: GA 39, Vittorio Klostermann, Frankfurt nad Mohanem 1989

Martin Heidegger: *Aus der Erfahrung des Denkens (1910-1976)*, in: GA 13, Vittorio Klostermann, Frankfurt nad Mohanem 1983

Martin Heidegger: *Dopis mladému studentovi*, in: Martin Heidegger: *Básnický bydlí člověk*, překlad Ivan Chvatík, Oikoymenh, Praha 2006

Martin Heidegger: *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, GA 65, Vittorio Klostermann, Frankfurt nad Mohanem 1994

Martin Heidegger: *Slovo*, in: Martin Heidegger: *Unterwegs zur Sprache*, GA 12, Vittorio Klostermann, Frankfurt nad Mohanem 1985

Martin Heidegger: *Einblick in das was ist*, in: Martin Heidegger: *Bremer und Freiburger Vorträge*, GA 79, Vittorio Klostermann, Frankfurt nad Mohanem 1994

Martin Heidegger: *Identität und Differenz*, Pfullingen 1978

Martin Heidegger: *Der Satz vom Grund*, GA 10, Vittorio Klostermann, Frankfurt nad Mohanem 1997

Martin Heidegger: *Grundfragen der Philosophie. Ausgewählte Probleme der Logik*, GA 45, Vittorio Klostermann, Frankfurt nad Mohanem 1984

Martin Heidegger: *Wegmarken*, GA 9, Vittorio Klostermann, Frankfurt nad Mohanem 2004

Martin Heidegger: *Holzwege*, GA 5, Vittorio Klostermann, Frankfurt nad Mohanem 2003

Hegel, G. W. F.: *Fenomenologie ducha*, přel. J. Patočka, Nakladatelství ČSAV, Praha 1960

Bernhard Welte: *Světlo z nicoty*, Zvon, Praha 1994

Spinoza Opera. II., *Ethica*

Platón: *Timaios*, in: Platón: *Spisy IV*, překlad F. Novotný, Oikoymenh, Praha 2003

Friedrich Hölderlin: Světlo lásky, překlad V. Mikeš, Československý spisovatel, Praha 1977

Reiner Thurnher: Martin Heidegger, in: Thurnher, Röd, Schmidinger: Filosofie 19. a 20. století III, Oikoymenh, Praha 2009

Ladislav Benyovszky: Bolestná zkušenost s útekem bohů, in: Ladislav Benyovszky, Jaroslav Novotný, Marie Pětová: Tři studie k problému naladění (Stimmung), Togga, Praha 2014

Werner Beierwaltes: Hegel a Proklos, in: Werner Beierwaltes: Platonismus a idealismus, Oikoymenh, Praha 1996

Martin Nitsche: Z příhodného, Filosofia, Praha 2010

Marie Pětová: Proměna pojetí „existence“ v přednášce *Vom Wesen der Wahrheit* a problém „naladění“; in: Ladislav Benyovszky, Jaroslav Novotný, Marie Pětová: Tři studie k problému naladění (Stimmung), Togga, Praha 2014